This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ATE UNTIL DISCARD

O. SIEBERT

DIE RELIGIONS-PHILOSOPHIE IN DEUTSCHLAND

101.2

Harvard Divinity School

ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY

MDCCCCX

CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

Die

Religionsphilosophie

in Deutschland

in ihren gegenwärtigen Hauptvertretern.

Rudolf Eucken

als Festgabe zu seinem 60. Geburtstage überreicht

von

Dr. Otto Siebert.

Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1906

C

Alle Rechte vorbehalten.

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

MAY 2 1912

HARVARD
DIVINITY SCHOOL

H 40,947

Vorwort.

Wer seine Augen aufmacht, um zu sehen, und wem zugleich ein Verständnis für die Zeichen der Zeit nicht abgeht, der sieht die Gegenwart durchdrungen von vielleicht noch unbestimmter, dennoch aber tief innerer Sehnsucht nach religiösem Leben; »augustinische Stimmungen« (Eucken) ringen sich auf aus vermeintlich längst verschütteten Tiefen. »Die Zeiten liegen hinter uns, wo die Verneinung aller und jeder Religion zunächst als etwas Großes, dann aber als selbstverständlich galt, und wo der armseligste Witz geistvoll zu werden schien, wenn er sich nur gegen die Religion richtete; unsere Zeit bedarf anderes, und im Grunde will sie auch anderes. Alles läßt vermuten, daß im Geistesleben der folgenden Epoche die Religion weit mehr bedeuten wird als in der spezifisch modernen Welt« (Eucken). Wir leben in einer gottsuchenden Zeit, die deutlich zeigt, daß in allen Verwirrungen und Gärungen bessere Keime verborgen liegen, die nach Entfaltung und Gestaltung streben. Wir haben das näher in der Einleitung des Werkes zu entwickeln gesucht. Kein Wunder, wenn daher mit der Philosophie überhaupt auch die Religionsphilosophie einen neuen Aufschwung zu nehmen begonnen hat. Nicht nur daß die kirchlichen Interessen sich heute in kaum geahntem Umfang wieder Geltung zu verschaffen gewußt haben, daß religiöse Streitfragen die Gedanken bewegen und konfessionelle Vorfälle die Gemüter erregen, daß das Wesen des Christentums in allen Schichten der Gebilden debattiert wird, nein, auch die philosophischen Systeme endigen mehr oder weniger in einer religiös gefärbten Spitze. Und wenn dies alles nicht wäre, so genügt die Tatsache, daß der

hervorragendste systematische Philosoph der Gegenwart, Rudolf Eucken in Jena, ein neuer Anwalt der Religion geworden ist. Eucken feiert heute seinen 60. Geburtstag. Es ist ein arbeitsreiches und dabei zugleich reich gesegnetes Leben, das er bereits hinter sich hat. Aber er steht gerade jetzt auf der Höhe seines Schaffens; seine Arbeit, die er bisher in den Dienst eines gesunden Idealismus gestellt hat, wird weiter in diesem Sinne gehen. Seine ganze Philosophie ist, wie sein Schüler Hans Pöhlmann sehr richtig gesagt hat, religiös gestimmt im besten Sinne des Wortes, ohne daß er in neuer Scholastik irgend einer Konfession oder Lehre Knechtsdienste leistet. Er wahrt sich die volle Freiheit von jeder bloß äußerlichen Autorität, wie sie die Neuzeit im heißen Kampfe sich erstritten. Aber dennoch ist er ein unermüdlicher Apostel der Religion und Apologet des Christentums. Wir haben daher seinen 60. Geburtstag nicht besser zu ehren gewußt, als daß wir ihm die folgenden Charakteristiken gewidmet haben. Sie zeigen, wie seine Arbeit nicht isoliert dasteht, sondern Ausdruck eines Zuges der Zeit ist, welchem er Worte zu geben wie kaum ein anderer verstanden hat.

Fermersleben, den 5. Januar 1906.

Dr. **Otto Siebert.**

Inhalt.

Seite

Einleitung: Die Stellung der Religion in der Neuzeit 1

1. Kapitel: Die gegenwärtigen Hauptvertreter der Religionsphilosophie auf neukantischer, hegelscher und herbartscher Basis 13

a. Einführung 13

b. Julius Kaftan und Wilhelm Herrmann 16

c. Otto Pfleiderer 27

d. Otto Flügel 38

2. Kapitel: Die gegenwärtigen Hauptvertreter der Religionsphilosophie auf philosophisch neuer Basis 45

a. Einführung 45

b. Rudolf Eucken und verwandte Denker 47

α. Rudolf Eucken 47

β. Gustav Claß 73

γ. Ernst Tröltsch 78

c. Hermann Siebeck und Günther Thiele 81

α. Hermann Siebeck 81

β. Günther Thiele 96

d. August Dorner 99

e. Georg Runze 112

f. Franz Mach 118

g. Julius Baumann 125

3. Kapitel: Die gegenwärtigen Hauptvertreter der Religionsphilosophie auf pessimistischer, soziologischer und positivistischer Basis . . 134

a. Einführung 134

b. Eduard v. Hartmann 135

c. Paul Natorp 144

d. Theobald Ziegler 153

Schluß: Das Christentum und die Gegenwart 159

Einleitung.

Die Stellung der Religion in der Neuzeit.

David Friedrich Strauß hat einst die Religion in ihrem Verhältnisse zur Verstandesbildung mit dem Gebiete der Rothäute verglichen, das von deren weißhäutigen Nachbarn von Jahr zu Jahr mehr eingeengt werde. Viele haben seitdem ihm Beifall gezollt und sich eingebildet, die Religion zu den Toten legen zu können, um desto eifriger sich mit nützlicheren Dingen zu beschäftigen, von Ludwig Feuerbach an, dem alle Religion nur Illusion war, bis hin zu Ernst Haeckel, dem neuesten Propheten des Atheismus, der endlich mit seinem Substanzgesetz den Stein der Weisen gefunden zu haben wähnte, würde doch mit ihm nicht nur positiv die prinzipielle Einheit des Kosmos und der kausale Zusammenhang aller uns erkennbaren Erscheinungen bewiesen, sondern zugleich negativ der höchste intellektuelle Fortschritt erzielt, der definitive Sturz der drei Zentraldogmen der Metaphysik: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Bewegung der Neuzeit gegen die Religion hat freilich schon lange vor Strauß und Feuerbach begonnen, sie begann bereits mit dem Aufkommen einer neuen Kultur überhaupt. Ging diese anfangs der Religion begleitend zur Seite, so suchte sie sich später selbst zur Religion zu vertiefen, ja zur Kultur ohne alle und jede Religion zu werden, zumal als sowohl die Naturwissenschaft als die geschichtlich-gesellschaftliche Betrachtung der Dinge als die Grundüberzeugung der Philosophie mit der überkommenen Religion in den härtesten Konflikt geraten waren und immer deutlicher ersichtlich wurde, daß hier nicht Individuen gegen Individuen, sondern geistige Mächte gegen geistige Mächte standen, so daß die Entscheidung jenseit aller Willkür der Menschen zu liegen schien.

Wir müssen das noch etwas genauer verfolgen. Die überkommene Religion ist eng verwachsen mit dem alten Naturbilde, nach welchem sich alles um die Erde als den ruhenden Mittelpunkt der Welt bewegte. Wir wissen, wie dieses alte Weltbild plötzlich verändert wurde, die Erde wird ein mittelgroßer Trabant eines Weltkörpers, der selbst nur ein Stern unter zahllosen Sternen ist, vor denen er auch nicht den geringsten Vorzug im unermeßlichen Weltall besitzt. Kann da noch, was auf dem verschwindenden Erdstern vorgeht, über das ganze All entscheiden? So aber wollte es die überkommene Religion; sie stellte Himmel und Erde in den schroffsten Gegensatz, sofern alles Elend in der Welt, selbst der Tod erst durch die menschliche Sünde in die Welt kam. Aber noch mehr! Der neueren Naturwissenschaft wurden nicht lebendige innere Kräfte, sondern mechanische Mächte wie Druck und Stoß die Beweger der Natur. Mußte das nicht den Glauben an alles Übernatürliche bis in den Grund hinein erschüttern, ja diesen geradezu als widernatürlich erscheinen lassen? Ohne Wunder, so schien es, kein Christentum, mit dem Wunder aber keine rationale Naturerklärung, keine moderne Naturwissenschaft! Dazu veränderte die Klärung der Begriffe von der Natur auch das ganze Verhalten des Menschen zu ihr. Eine Natur, deren Gewebe sich in die feinsten Fäden auflösen und von den einfachsten Anfängen her verstehen ließ, gestattete auch, ihre Kräfte für die eigenen Zwecke zu lenken und nutzbar zu machen. Während der Mensch früher der Natur wehrlos gegenüberstand, machte die glänzende Entwicklung der Technik ihn zu ihrem Herrn und Gebieter, ausgestattet mit jährlich verbesserten Waffen, tritt er nun der Unvernunft des Daseins hoffnungsfroh entgegen, bereit selbst seiner Mächte Herr zu werden, diese kraft seiner eigenen Macht zu überwinden, nicht aber auf ein übernatürliches Eingreifen einer Gottheit zu harren; nicht stilles Warten, sondern mutiges Kämpfen, nicht flehendes Gebet, sondern tätige Arbeit wird seine Losung; — die Religion hat ihm ihre Bedeutung verloren.

Nun brauchte sich freilich die Religion durch alle Angriffe von draußen her nicht einschüchtern zu lassen, wenn sie im eigenen Reich des Menschen eine feste Stellung und unbestreitbare Wirksamkeit behauptete, wenn sie zumal das geschichtliche Leben sicher beherrschte. So war es lange gewesen. Die bewegende Kraft der Weltgeschichte lag in der Religion, lag letzthin bei Gott, der in Weisheit alle Fäden der Weltentwicklung in seiner Hand hielt und zum Rechten führte. Aber auch das hat sich gewandelt. Mit der Ausdehnung des Raumes ging die Ausdehnung der Zeit Hand in

Hand. Das ganze menschliche Sein erscheint jetzt nur als eine flüchtige Welle der Weltgeschichte, und in ihm vereinigt sich alles zu einem einzigen großen Zusammenhang, in dem auch das Größte kein Wunder ist, sondern hervorwächst aus allgemeinen Bedingungen und Umgebungen, welche ein Eingreifen jenseitiger Mächte nicht gestatten. Und das noch viel weniger, je mehr sich die Geschichte immer mehr in einen durch eigene Kraft getriebenen Entwicklungsprozeß verwandeln sollte, so daß die religiöse Hoffnung auf ein seliges Leben im Jenseits dem Glauben an die Zukunft des Diesseits weichen mußte. Ein stolzes Kraftgefühl beseelt nun die Menschen, durch eigene Kraft die Vernunft des Daseins herbeizuführen. Ist das möglich durch eine Bindung der Gedanken an eine vergangene Zeit? Die Entwicklung zum Grundgesetz der Geschichte erheben hieß nichts anderes als alle geistigen Größen flüssig machen und alles Absolute aus dem Leben streichen. Auf die Absolutheit ihrer Wahrheit kann aber die Religion ebensowenig verzichten wie auf ihre Unwandelbarkeit; denn das Göttliche dem Fluß und Wandel der Zeit unterordnen, heißt es erniedrigen und zerstören.

So wurde nicht nur von der großen Welt her, sondern auch vom eigenen Gebiet des Menschen aus die Religion erschüttert. Aber vielleicht konnte sie sich vor allen Wandlungen der Arbeit in ein Innerstes der Seele flüchten und sich hier des Zusammenhangs mit einer überweltlichen Macht versichern. Leider sollte sie aber auch hier versagen! Die Gestaltung des Christentums, welche den Ausgang des Altertums festlegte, enthielt eine innige, anscheinend untrennbare Verschmelzung von Geistigem und Sinnlichem. Diese Verschmelzung, dem Altertum ein willkommener Halt gegen peinigende Zweifel, ward dem Mittelalter ein unentbehrliches Mittel zur geistigen Erziehung der Völker. Die Reformation hat das Geistige freier gestellt, das Sinnliche aber mehr beim Handeln und in der persönlichen Überzeugung als aus den zentralen Lehren entfernt. So besagt es eine schwere Erschütterung für alles kirchliche Christentum, wenn die Neuzeit ein völlig verändertes Verhältnis vom Geistigen und Sinnlichen aufbrachte und durchsetzte. Damit erscheinen gerade die Hauptlehren der Kirche der modernen Denkweise als Ausdruck einer Lebensstufe, welche weit hinter uns liegt; sie empfindet mythologisch, was der andern als tiefste Religion gegolten. Am allergefährlichsten aber für die alte Religion wurde die Verlegung des Zentrums des Geisteslebens. Der älteren Art war es eigentümlich, alles Erleben und Tun auf einen Mittelpunkt der Seele, ein fühlendes und strebendes Ich, als einen festen Träger zurückzubeziehen und es nach der Leistung dafür zu bemessen. Wie

der Mensch sich selbst als eine geschlossene Persönlichkeit verstand, so sah er unter diesem Bilde auch die Wirklichkeit draußen, selbst von Gott schien dieser Begriff die passendste Vorstellung zu gewähren. Die moderne Kultur setzte ihm einen anderen entgegen. Die Kultur, ein durchaus unpersönliches Wesen, wird zum allumfassenden und beherrschenden Selbstzweck, der Mensch dagegen sinkt zu einem bloßen Mittel, das nur soviel wert ist, als es für den Fortschritt jenes Prozesses leistet. Damit scheidet sich die geistige Arbeit vom individuellen Seelenleben, und die Ausscheidung des seelischen und persönlichen Elements ergibt einen harten Zusammenstoß mit dem gesamten Wesen des Christentums; denn darin bestand ja gerade das Eigentümliche seiner Art, daß es die seelische Innerlichkeit zu einer selbständigen Welt erhob und diese zum Kern aller Wirklichkeit machte. Erklärte die moderne Kultur diese Innerlichkeit für eine nebensächliche Begleiterscheinung der Weltarbeit, so wurde sein tiefster Grund unterwühlt, und an den Hauptpunkten mußte ein Kampf um Sein und Nichtsein entbrennen. Wenn überhaupt ein Gottesbegriff hier bestehen blieb, so konnte er nichts anderes bedeuten als eine weltdurchdringende unendliche Kraft, für den Persönlichkeitsbegriff war hier kein Raum und damit auch nicht für die Möglichkeit eines persönlichen Verhältnisses des Menschen zu Gott. Begriffe wie Liebe und Gnade, Glaube und Vertrauen wurden bloße Anthropomorphismen.

Wir sehen, die Bewegung gegen die Religion zeigte eine starke Übermacht, und ihr völliger Sieg schien lediglich eine Frage der Zeit. Aber: der Mensch denkt, und Gott lenkt. Sehen wir uns die augenblickliche Zeitlage zu Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts an, so kann jeder, der Augen hat zu sehen, klar erkennen, daß die Religion heute nicht wie ein schwaches Licht erloschen ist, sondern mit frischer Kraft einen neuen Siegeslauf zu nehmen begonnen hat.

Am deutlichsten beweisen das die Kirchen. Der Einfluß derselben ist heute ungeheuer gewachsen, sie haben wieder angefangen, ins Leben zu dringen, und wissen eine Macht zu entfalten, wie man es noch vor wenigen Jahren nicht für möglich hielt. Dazu zeigen sie eine innerliche Rührigkeit und Schaffenskraft, die geradezu erstaunlich ist. Selbst der Hader und Kampf und Streit der kirchlichen Parteien ist ein Beweis, daß kirchliches Leben hier im Steigen ist. Aber auch außerhalb der Kirchen und selbst im Widerspruch mit ihnen hat die Religion sich neu erhoben. Die Zeiten sind vorbei, wo die Verneinung der Religion als etwas Großes, ja als selbstverständlich galt, und wo der elendeste Witz geistvoll zu werden schien, wenn sein Ziel nur die Religion war. Die Naturwissenschaft hat

unter Festhaltung einer besonnenen Deszendenzlehre den reinen Darwinismus, d. h. die Lehren von der Macht des Zufalls in der Welt und der natürlichen Auswahl im Kampf ums Dasein, zurückgedrängt; die meisten Naturforscher erkennen seine Geltung überhaupt nicht mehr an, während die wenigen, die sich noch nicht zu diesem Standpunkt hindurchgearbeitet haben, doch zugeben, daß die darwinistische Erklärung eine weit untergeordnetere Bedeutung hat, als man ihr früher zuschrieb. An Stelle der darwinischen Prinzipien sind mehr und mehr Gedanken getreten, die einmal den vor Darwin schon aufgestellten Prinzipien der Gewöhnung und des Gebrauchs entsprechen und andrerseits den innern Entwicklungsgründen eine weitgehende Bedeutung zusprechen. Kurz, die Naturwissenschaft macht heute immer bewußter eine Schwenkung von der mechanistischen zur teleologischen Naturauffassung, und die Entwicklungslehre kommt ohne einen Schöpfer und Erhalter des Weltalls nicht aus. Auch die Philosophie, welche lange Zeit der Religion feindlich entgegenstand, ist heute eifrig bemüht, ihr feste Grundlagen zu bauen. Wir werden das im weiteren noch genauer sehen, besonders an der Lebensarbeit der gegenwärtig vielleicht bedeutendsten systematischen Philosophen, Rudolf Euckens, dem auch dieses Buch gewidmet ist, und Hermann Siebecks, deren religionsphilosophische Werke zu dem Besten gehören, was die Neuzeit hervorgebracht. Ebenso liegt die Sache bei der Kunst; die schöne Literatur behandelt die religiösen Fragen mit wachsendem Ernst, und die bildende Kunst sucht die religiösen Gestalten durch neue Darstellungsformen der modernen Bildung und Empfindung anzunähern. Endlich geht jenseits aller besonderen Gebiete das religiöse Problem mit unsichtbarem Wehen wieder mächtig durch die Geister. Wenn auch die Bewegung gegen die Religion noch weite Massen ergriffen hat, so besitzt sie doch den tiefsten Zug der Zeit nicht mehr, »das geistige Schaffen hat sich ihr mehr und mehr entwunden, und manche Angriffe auf die Religion berühren jetzt schon wie Nachklänge aus einer vergangenen und fremdgewordenen Zeit« (Eucken a. a. O.).

Fragen wir nach den Gründen dieser Wendung, so kann man an Verschiedenes erinnern. Zunächst hat die Religion gegenüber den zunehmenden sozialen und moralischen Leiden der Welt eine Anzahl Liebesleistungen aufgewiesen, wie sie sonst nirgends gefunden werden. Sie hat sich der körperlich und moralisch Bedrängten, ja Verkommenen angenommen und sucht sie in wahrhaft rührender Weise zu pflegen, zurechtzubringen und für die Gesamtheit möglichst wieder brauchbar zu machen. Von religiös-christlicher Liebe durchglüht sind edle Menschen hinausgegangen und haben unter Verleugnung alles eigenen

Glücks den in der Finsternis Sitzenden Glück und Frieden gebracht, haben fromme Männer und Frauen sich dem Dienst der Armen und Kranken, der Verkommenen und Verwahrlosten gewidmet und so das Wort ihres Heilands wahr zu machen gestrebt: daran wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habt. Aber noch mehr! Neben den praktischen Leistungen der Religion stehen heute ihre wissenschaftlichen. Sie hat sich ernstlich bemüht das ganze wissenschaftliche Leben in sich aufzunehmen und die sichern Resultate der Natur- und Geisteswissenschaften für ihre Zwecke zu verwenden, ja sie hat es fertig gebracht, im innersten Wesen des Menschen unzerstörbare Wurzeln nachzuweisen und damit ihre Wahrheit und Berechtigung für alle Zeiten sicher zu stellen. Kein vernünftiger, vorurteilsfreier Denker wird das heute ernstlich bestreiten können. Dennoch ist der Hauptgrund des Wiederaufschwungs der Religion ein anderer, und zwar ein negativer, und damit kommen wir auf den Anfang unserer Einleitung wieder zurück: der Glaube an die mit größtem Selbstbewußtsein aufgetretene moderne Kultur ist heute vollständig erschüttert; sie hat das nicht geleistet, was man von ihr erwartet hatte. Es hat sich die Erkenntnis durchgerungen, daß ihre Ziele das tiefste Verlangen des Menschenherzens unbefriedigt lassen, ja unterdrücken, und mit unwiderstehlicher Kraft hat sich die alte Wahrheit emporgekämpft, daß dem Menschen nichts näher ist als seine Seele und nichts wichtiger als die Rettung seines geistigen Selbst. Das schöne Gold der modernen Kultur hat sich als Flittergold erwiesen, die goldenen Berge, welche sie versprach, sind eitle Luftgebilde gewesen. Es erging der modernen Kultur eben nicht besser als anderen geistigen Bewegungen. Alles Leben, sagt Rudolf Eucken, ist zugleich ein Sichausleben, ein Sicherschöpfen, das äußere Steigen wird leicht ein inneres Sinken; der durch äußere und innere Widerstände mannigfach gehemmte Verlauf stellt die Sache in ein ganz anderes Licht als der freudige Glaube und das jugendliche Hoffen des Anfangs. Und in der Tat: was in einem Neuen zur Befreiung und Erhöhung wirkte, das verliert allmählich den Zauber der Jugend und wird alltäglich, ja selbstverständlich. Gegensätze, welche zu Beginn noch friedlich nebeneinander schlummerten, scheiden sich und treiben zur Wahl und damit zu einer Verengung. Der harte Widerstand der Dinge vergröbert die innere Art des Strebens, und was von Haus aus groß angelegt war, wird klein unter der Hand der Menschen. Erreichen wir aber glücklich die Ziele, so finden wir bei ihnen nicht das, was wir von ihnen hofften. Auch erzeugt der Erfolg selbst neue Verwicklungen, die Bewegungen überschreiten den

Punkt, wo sie zum Segen wirkten, und wo wir sie anhalten möchten; sie reißen uns fort und treiben uns ins Ungewisse und Dunkle, und wir, die die Dinge zu lenken glaubten, erscheinen als bloße Werkzeuge in der Hand unerforschlicher Mächte.

Die moderne Kultur hat diese Erfahrungen zunächst beim Aufbau einer rein weltlichen Kultur gemacht. Indem sie darauf ausging, alle unsichtbaren Größen zu eliminieren und nur anzuerkennen, was man mit seinen Augen sehen und seinen zehn Fingern greifen konnte, führte sie trotz mancher hohen Leistung bald immer offenkundiger zu starken Verneinungen. Wir erkennen das schon hinsichtlich der Art des modernen Lebens. Wenn die Moderne sich freudig der Welt hingab, so geschah das in der Überzeugung, daß der Mensch ihr Ganzes überblicken und in eigenen Besitz verwandeln könnte; nur die Teilnahme an der Ewigkeit und Unendlichkeit des Alls versprach einen vollen Ersatz für die verlorene Überwelt. Dementsprechend bemühte sich der Mensch, nach Kräften in die schaffenden und bewegenden Mächte des Alls einzudringen. Wir erinnern nur an Männer wie Spinoza und Hegel! Wie aber kann diese Arbeit von Erfolg sein, wenn das sinnliche Dasein die einzige Wirklichkeit ist? Was wäre die Welt da anders als ein Nebeneinander undurchsichtiger Kräfte, als ein Gewebe von Beziehungen endloser Punkte, der Mensch aber ein wertloses Rädchen der großen Maschine? Die innere Einheit des Menschen geht völlig verloren, wenn er in ein bloßes Zusammen von einzelnen Trieben und Kräften verwandelt wird. Zugleich zerrinnen in seinem Leben alle Ideale und höheren Güter, welche ihn über den äußeren Naturprozeß erhoben, zumal die Güter der Moral, denn der elende Ersatz, den die Anhänger einer religionslosen Moral dafür bieten, beleuchtet lediglich, welcher Flachheit auch ernstdenkende Männer verfallen können, wenn sie der inneren Notwendigkeit der Sache entgegenwirken. Das Leben verliert seinen inneren Gehalt, wenn seine Ideale sich als Illusionen verflüchtigt haben. Es klingt doch recht merkwürdig, wenn wir praktisch Mensch, Menschheit, Menschlichkeit als hohe Werte verehren, theoretisch aber alles verwerfen, was den Menschen über das unvernünftige Tier erhebt. So hat das Streben nach dem Aufbau einer rein weltlichen Kultur durchweg zum geraden Gegenteil von dem geführt, was man beabsichtigte: man wollte das Leben reich und den Menschen groß machen, man hat sie arm und klein gemacht.

Nicht anders ist es nach einer andern Seite hin! Die Spaltung des Menschen zwischen der Welt und einer Überwelt, die seine innere Einheit zu zerstören drohte, führte zur Eliminierung der Über-

welt. Aber diese Preisgabe rief einen weit schlimmeren Dualismus ins Leben. Es hat sich allmählich mit immer mehr wachsender Schärfe der alte Gegensatz von Natur und Seele erhoben, und ein harter Kampf ist entbrannt, was von beiden das Wichtigste sei. Können wir leugnen, daß dieser Kampf heute ein Wirrwarr geschaffen hat, das seinesgleichen sucht, indem er die Menschheit unter das schroffe Entweder-Oder des Idealismus und Realismus stellte? Welche Schärfe dieser Gegensatz erreicht hat, beweist deutlich die einerseits erstrebte Unterordnung des Individuums unter die Gesellschaft und andrerseits die energische Verfechtung des Wertes der Persönlichkeit und des Rechtes der Individualität. Der Widerspruch ist nur zu überwinden durch eine Erhebung über die sinnliche Welt; die moderne Denkweise hat diese Erhebung aber entschieden abgewiesen und sich so selbst ihr Grab gegraben.

Dieselbe Erfahrung wie die Gesamtrichtung des modernen Lebens machte überall an den Hauptpunkten auch die Arbeit. Es ist gewiß unleugbar und dankbar zu begrüßen, daß die Erkenntnis von der Unendlichkeit und Selbständigkeit der Natur den Gesichtskreis des Menschen ungeheuer erweiterte und der Anlaß wurde, sich in das große Weltenreich immer tiefer zu versenken, um es womöglich zu beherrschen. Eine Entdeckung wurde nach der andern gemacht. Es kam nur leider das böse Aber bald hinterher. Was wurde bei diesem Streben aus dem Menschen selbst? Was hatte er zu bedeuten in diesem unendlichen All? Ein Punkt neben Punkten, ein unbedeutendes Etwas, eine gleichgültige Nebensache. Die technische Überwindung der Natur bleibt eine große Leistung und ein herrlicher Triumph, aber der äußere Sieg verwandelte sich in eine innere Niederlage, sofern die Arbeit eine selbständige Art entwickelte, ihren Mechanismus aller menschlichen Absicht siegreich entgegenhielt, mit unwiderstehlicher Rückwirkung auf uns das Leben entgeistigte und die Seele erdrückte. Und verschuldet die technische Gestaltung der Arbeit nicht auch die Gegensätze und Leidenschaften der sozialen Frage?

Im Anfang schien dieses Streben nur Vorteile über Vorteile zu gewähren; der Entwicklungsgedanke erhöhte das Vertrauen auf die eigene Kraft, eröffnete eine engere Berührung mit der unmittelbaren Gegenwart und gab einen lichten Ausblick in die Zukunft. Sobald sich aber dieser Gedanke auf sich selbst stellt und jedwede Ergänzung zurückweist, offenbart er mit zwingender Notwendigkeit seine vernichtende Macht, indem der ihm immanente Relativismus jedweder beharrenden Wahrheit schroff entgegentritt. Wo sich alles in Fluß, Wechsel und Wandel befindet, da kann von einer feststehenden Wahr-

heit nicht mehr die Rede sein. Auch die Tätigkeit wird innerlich geschmäht, wenn alle bleibenden Werte und festen Ziele nichts weiter als Produkte unserer Phantasie sind. Das neunzehnte Jahrhundert ist dafür der deutlichste Beweis. Wie schnell haben in ihm die Ideale gewechselt, wie schnell sich die Stimmungen und Schätzungen geändert, wie schnell sich vermeintliche Wahrheiten als Irrtümer und Trugschlüsse offenbart! Muß es nicht schmerzlich berühren, wenn wir erkennen, wie alle echte Gegenwart dahinfließt, wie ein Augenblick den andern verschlingt, und wie unerbittlich ins Grab sinkt, was eben noch hoch verehrt und gefeiert wurde?

Wir preisen mit Fug und Recht den Fortgang von einer sinnlich gebundenen Lebensstufe zu einer selbständigen Geistigkeit, welche von aller Enge menschlicher Art befreit ist. Aber die Ausführung dieses Strebens zeigt wieder die schwersten Verwicklungen und erreicht in ihren äußersten Konsequenzen das Gegenteil der ursprünglichen Absicht. Der Nachweis dafür ist leicht gegeben. Ein Beisichselbststehen des Geistes schien dargeboten im Denkprozeß. Wer will nun aber behaupten, daß dieser Denkprozeß im stande ist, sich gänzlich vom übrigem Leben abzulösen? Er gerät unweigerlich ins Leere und Unfruchtbare, wenn er sich einem weiteren Lebensprozesse nicht einfügt. Die Erfahrung hat das klar genug bewiesen! Die Hegelsche Philosophie, dieser klassische Ausdruck des Glaubens an ein absolutes Denken, liegt heute in Trümmern. Und warum? Weil hier alle lebendige Wirklichkeit zur reinen Abstraktion verflüchtigt wurde. Das Hegelsche System löste sich auf und führte dazu, daß Hegels Philosophie einerseits bis zum Standpunkt alles negierender Kritik, andrerseits bis zum offenbarsten Naturalismus und Materialismus fortschritt. Wenn aber das Geistige geleugnet und zu einer bloßen Gehirnerscheinung gemacht wird, was wird aus jener Wendung der Neuzeit zu einer höheren, geistigen Lebensstufe, wie kann sie nach jenen Erfahrungen noch aufrecht halten, worin sie ihr innerstes Wesen und ihren höchsten Wert fand?

Mit einem Wort, der Fortschritt der modernen Gedanken war, innerlich angesehen, in der Selbstentwicklung zugleich eine Selbstzerstörung. Je mehr das eingesehen wird, desto mehr schwindet der Einfluß derselben auf die Gemüter. Wir beginnen zu empfinden, daß die Welt nur solange als ein System der Vernunft erschien, als noch die Idee einer Überwelt ihren Glanz auf sie warf, und das tat sie noch lange, nachdem die Überwelt selbst dem Blick des Menschen bereits entschwunden war. Wir fühlen, um wieder mit Rudolf Eucken zu reden, die innere Verarmung in aller äußeren Bereicherung, den

Mangel eines festen Haltes gegenüber der stürmischen Lebensflut, das Fehlen eines großen, den ganzen Umkreis des Lebens beherrschenden, die Menschheit zusammenhaltenden, jeden einzelnen über seine kleine Natur erhebenden Zieles. Zugleich aber beginnen die uralten Rätsel des menschlichen Daseins mit frischer und elementarer Kraft wieder aufzusteigen: das tiefe Dunkel über unser Woher und Wohin, unsere Abhängigkeit von undurchsichtigen Mächten, die Gegensätze in unserem eigenen Innern, die Schranken unseres geistigen Vermögens, der Mangel an Liebe und Gerechtigkeit, kurz der schroffe Widerspruch der geistigen Anlage und der wirklichen Lage des Menschen. Das alles sind Probleme, die uns an die Seele gehen, die auch der einzelne nicht ablehnen oder in ein angenehmes Schauspiel verwandeln kann; früher oder später kommen sie auch an ihn und werden ihm zum persönlichen Erlebnis; dann muß auch er empfinden, wie mit jener starren Verneinung aller Sinn des Lebens gefährdet, der Mensch um sein Glück betrogen, alle Geistigkeit an ihm gelähmt wird. Aber eben an diesem Punkt äußerster Verzweiflung erwacht eine Gegenwirkung, aus der Verneinung selbst erhebt sich mit unwiderstehlicher Kraft eine Bejahung. Jene Selbstvernichtung läßt sich nicht zu Ende führen; mögen alle Begriffe versagen, alle Aussichten zu entschwinden scheinen, im tiefsten Grunde beharrt ein unzerstörbarer Lebensaffekt und gibt dem Menschen die unerschütterliche Überzeugung, daß Tieferes in ihm wirkt, daß hinter seiner Festhaltung am Sein mehr steckt als ein selbstisches Glücksverlangen, daß es sich bei dem Lebenskampf nicht um das bloße Ergehen des Punktes, sondern um unabweisbare Aufgaben handelt, die das Ganze angehen und die über alle sichtbare Ordnung hinausweisen, auf die daher der Mensch weder verzichten kann noch verzichten darf. Das Hervorbrechen eines solchen Glaubens an eine unverlierbare Substanz des Menschen und eine unsichtbare Tiefe der Wirklichkeit verwandelt aber mit einem Schlage auch die Stellung der Religion. Nun mag es scheinen, daß ihr tiefstes Wesen jenseits aller Angriffe der modernen Welt liegt, und daß sie sich nur auf dieses Wesen recht zu besinnen braucht, um wie aus einem trüben Nebel klar hervorzutreten und sich siegreich aller Befeindung und Verkleinerung zu erwehren. Dann erhält auch der Kampf gegen sie eine völlig andere Beleuchtung als zuvor. Nach früherer Meinung ging er vornehmlich gegen eine draußen befindliche und durch fremde Macht uns auferlegte Autorität, und Witz und Scharfsinn schienen gar keine bessere Betätigung finden zu können als in der Polemik gegen »vernunftwidrige« Dogmen und eine »herrschsüchtige« Priesterschaft; es war ein angenehmes Spiel, das die

Geister reizte und ergötzte. Nun aber, wo die Religion als eine Verwalterin unentbehrlicher Güter erkannt ist, läßt sich der Ernst der Sache nicht mehr verkennen. Klar liegt nun vor Augen, daß wir selbst den Schaden zu tragen haben, ja daß bei dem Kampf um die Religion unser ganzes Glück, unsere eigene Seele auf dem Spiele steht. Bei Empfindung dessen kommt über die Menschheit wieder eine große Sehnsucht nach Religion, ein Verlangen nach ewigen Wahrheiten, nach inneren Zusammenhängen, nach Rettung eines geistigen Wesens, nach Versetzung aus kleinmenschlicher Enge in ein übermenschliches Leben. Deutlich genug sehen wir inmitten aller Verwirrung der Zeit eine neue Woge des Lebens sich ankündigen, die andere Kräfte mit sich bringt und nach völlig anderer Richtung zieht als die den Beginn der Neuzeit bezeichnende Lebensflut. —

Wenn wir nun im folgenden die jetzigen Hauptvertreter der Religionsphilosophie in Deutschland näher vor Augen zu führen suchen, so meinen wir damit nicht die im Dienste einer kirchlichen Gemeinschaft wirkenden und den religiösen Wahrheitsbesitz auf eine göttliche Offenbarung einfach basierenden Theologen, sondern jene Forscher, die ihre Untersuchungen möglichst unabhängig von der kirchlichen Gemeinschaft, sozusagen vollständig voraussetzungslos unternommen haben. Wir halten uns nur an diese, weil ihre Erörterungen am sichersten die Religion als solche stützen können, zugleich auch der kirchlichen Auffassung der Sache das beste Fundament gewähren. Der natürliche Mangel der im Dienste einer kirchlichen Gemeinschaft arbeitenden Theologie, den andern Religionen keine gründliche Berücksichtigung um ihrer selbst willen zuteil werden zu lassen, wird damit am sichersten überwunden. Sehen wir, wie die frei forschende Religionsphilosophie dem Wesen nach dasselbe Ziel erreicht, wie ihre auf dem Urgrund der Offenbarung fußende Schwester, die Theologie, so bleiben auch die mit der Anerkennung der historischen Gemeinschaftsreligion eng verbundenen Grundbegriffe derselben in Kraft und Geltung, wir können uns weiter zu der Gemeinschaft halten, in der wir stehen, auch wenn wir uns zu vielen Punkten ihrer Lehre skeptisch verhalten müßten, weil wir die Substanz und nicht die Form der Sache ins Auge fassen.

Die Religionsphilosophie der Neuzeit ist einem Bündel sehr verschiedenartiger Probleme und Methoden vergleichbar, das unmöglich zu einer einheitlichen Behandlung zu bringen ist. Das 19. Jahrhundert hat diese Wissenschaft zwar verselbständigt und ihr einen eigenen Boden zur Lösung ihrer Probleme angewiesen, allein sie ist, wie Tröltsch sehr richtig sagt, vom 19. Jahrhundert zugleich mit

soviel neuem historischen und psychologischen Stoff beschenkt worden, daß ihre Probleme auf ihrem eigenen Boden sich außerordentlich erweitert und kompliziert haben, und daß insbesondere eine Hauptfrage, die Scheidung des Psychologischen und Erkenntnistheoretischen, des Anthropologisch-Genetischen und Teleologisch-Normativen überaus schwierig geworden ist. Unsere Darstellung wird darum die in Betracht kommenden Forscher gesondert vor Augen führen, weil so am deutlichsten ein Bild der gegenwärtigen Religionsphilosophie gegeben wird. Es ergibt sich dann folgende Einteilung: Da die älteren philosophischen Systeme bis in die Neuzeit hinein ihre Vertreter gefunden haben, so soll das 1. Kapitel sich mit diesen befassen, sofern sie für die Religionsphilosophie von Bedeutung sind. Hier stehen sich besonders zwei Hauptrichtungen gegenüber, einerseits die Vertreter des Neukantianismus (W. Herrmann und J. Kaftan), andrerseits die Vertreter des Hegelianismus (O. Pfleiderer) und der Herbartschen Schule (O. Flügel). Während erstere die Religion ausschließlich auf die praktische Seite der menschlichen Natur, zumal das Sittengesetz, gründen und vor jeder Vermischung mit Metaphysik bewahrt wissen wollen, ist letzteren das theoretische Moment der Religion nicht weniger wichtig, so daß sie eine Versöhnung zwischen Religion und Philosophie für wohl möglich halten. Das 2. Kapitel wendet sich darauf im Anschluß an Pfleiderer und Flügel zu einer Reihe von Forschern, welche die Frage nach dem Erkenntniswert der Religion zur Basis nehmen, um von hier aus zum Wahrheitsgehalt der Religion vorzudringen; hier finden R. Eucken mit seinen Gesinnungsgenossen Claß und Tröltsch, ferner H. Siebeck, G. Thiele, A. Dorner, G. Runze, Fr. Mach und J. Baumann ihre Besprechung. Ein 3. Kapitel wird dann die Grundgedanken von Hartmanns, Natorps und Zieglers skizzieren, weil sie auch ihrerseits religionsphilosophische Probleme zum Gegenstand der Untersuchung gemacht haben, wenn das Ergebnis bezüglich der Religion bei ihnen auch ein mehr negatives wurde. Ein Schlußwort soll endlich eine Erörterung über die Stellung des Christentums zur Gegenwart bringen, und zwar nach der 2. Auflage von Rudolf Euckens »Wahrheitsgehalt der Religion«.

1. Kapitel.

Die gegenwärtigen Hauptvertreter der Religionsphilosophie auf neukantischer, hegelscher und herbartscher Basis.

a. Einführung.

Die gegenwärtigen Hauptvertreter des religionsphilosophischen Neukantianismus gehören der Ritschlschen Schule an. Ritschl hatte mit Kant alle nicht von ethischen Prinzipien geleitete Metaphysik abgelehnt. Von der Voraussetzung ausgehend, daß unsere Erkenntnis auf die Erscheinung beschränkt und das Ding an sich unerkennbar sei, folgerte er, daß auch alles Übersinnliche nicht erkennbar wäre. Soll darum das religiöse Erkennen nicht unmöglich und gegenstandslos sein, so muß dasselbe vom theoretischen Erkennen losgelöst und auf das sittliche Bewußtsein gegründet werden. Beschränkung der Erkenntnis auf die Erscheinung und Trennung des religiösen Erkennens vom theoretischen oder Welterkennen, das war der doppelte methodologische Grundsatz, durch welchen der Charakter der Theologie Ritschls bestimmt wurde. Wie Ritschl, so weisen auch seine Schüler alles Metaphysische ab und führen die christlichen Dogmen auf ihren religiös-ethischen Kern zurück. Auch bei ihnen ist die neukantische Basis die strenge Scheidung zwischen Wissen und Glauben, die Beschränkung des ersteren auf die Tatsachen der Natur und Geschichte und die Verwerfung seiner Einmischung in das Gebiet des Glaubens, welcher ausschließlich auf Werturteile begründet und dem Seligkeitsinteresse des Menschen dienstbar ist.

Diese Entgegensetzung von theoretischem und religiösem Erkennen hat leider sehr bedenkliche Konsequenzen. Was es damit auf sich hat, hat die eingehende Kritik der Kantischen Philosophie seit langem gezeigt: die Aufhebung der objektiven Wahrheit der religiösen Erkenntnis und ihre Umsetzung in subjektiven Bewußtseinsinhalt. Die

Gegner der Ritschlschen Theologie sind daher durchaus im Recht, wenn sie im Gegensatz zu Kants einseitiger Betonung der Moral wieder ein positives Verhältnis zu dem theoretischen Element der Religion herzustellen suchten. Der christliche Glaube hat ein theoretisches Element an sich, ohne welches er selbst nicht wäre; denn er schließt das Wissen und die Überzeugung in sich, daß das, woran er glaubt, in objektiver Realität vorhanden ist. Diese Überzeugung ist noch nicht der christliche Glaube selbst; letzterer beruht vielmehr in der vertrauensvollen Hingabe an das, was das Objekt des Glaubens bildet. Aber allem Glauben an Gott liegt ein Wissen von Gott zu grunde, und mit der Gewißheit der objektiven Realität dessen, worauf der Glaube gerichtet ist, würde der Glaube selbst verschwunden sein; denn als bloßer subjektiver Gemütszustand ohne Beziehung auf ein objektives Sein wäre er bloße Illusion, und sofern er sich als solche erkannt hätte, wäre er nicht einmal als Illusion vorhanden. Wenn also die Religion dem theoretischen Erkennen, somit dem Erkennen objektiv gegebener Realität entgegengesetzt wird, so führt diese einseitige Exklusion zur Aufhebung des religiösen Glaubens selbst, indem derselbe damit seiner objektiven Wahrheit beraubt wird. Man nennt diese Scheidung gern ethische Auffassung der Religion und Loslösung der Religion von der Kosmologie. Es ist leicht ersichtlich, was das sagen will. Diese Scheidung ist die Loslösung der Religion von dem, was objektiv existiert, also die Umsetzung der religiösen Wahrheit in eine bloß subjektive Wahrheit, welche Umsetzung das Wesen der Religion selbst negiert.

Zu dem gleichen negativen Resultate gelangen wir, wenn wir darauf achten, wie Ritschls Schüler das Wesen des religiösen Erkennens auffassen. Sie setzen die unterscheidende Eigentümlichkeit des religiösen Erkennens darin, daß dasselbe in Werturteilen verläuft. Wie sollen wir uns das nun vorstellen? Wenn das religiöse Erkennen in Werturteilen verläuft, wofür sollen wir dann dasjenige halten, wovon geurteilt wird, daß es Wert für das religiöse Bewußtsein habe? Nur zweierlei (cfr. L. Stählin: Kant, Lotze, Ritschl) ist in diesem Betracht möglich. Entweder ist die Aussage derjenigen Tatsache oder Leistung, von welcher geurteilt wird, daß ihr religiöser Wert zukomme, selbst schon ein religiöses Urteil, oder sie ist das nicht. Nehmen wir an, dasjenige, worauf das religiöse Werturteil sich bezieht, drücke selbst bereits einen religiösen Wert aus, dann verläuft alles religiöse Erkennen so, daß lediglich Wert von Wert prädiziert wird, also ein Wert ausgesprochen wird, welcher als solcher schon durch ein vorangegangenes Urteil festgestellt war, somit ein schon

gegebener Wert näher bestimmt wird. Fragen wir dann aber, welches das Subjekt sei, von dem diese Folge von Werturteilen gelte, so ist ein Subjekt derselben nirgends anzutreffen; denn soweit wir den ganzen Weg, den der Progreß von Werturteil zu Werturteil beschreibt, zurückverfolgen, nirgends stoßen wir auf etwas anderes, als was selbst schon Inhalt eines Werturteils, also bereits selbst ein religiöser Wert ist, und es kann dann immer nur in näherer Bestimmung die Ausführung wiederholt werden, daß etwas, was als religiöser Wert bereits ausgesprochen war, religiösen Wert habe. Dagegen ein erstes Subjekt, an welchem alle diese Werturteile als dessen Prädikate hafteten, könnte es nicht geben. Der Inhalt alles religiösen Erkennens wäre dann Wert und wieder Wert, aber ohne ein Wertvolles, ohne ein Etwas, dem Wert zukommt. Damit würde aber der ganze Progreß von Werturteilen, in welchem das religiöse Erkennen verläuft, lediglich in der Luft schweben; es wäre uns damit zugemutet, uns Prädikate zu denken, die ihr eigenes Subjekt sind. Setzen wir aber den andern Fall, nehmen wir umgekehrt an, daß dasjenige, wovon das religiöse Werturteil prädiziert wird, nicht selbst schon Inhalt einer religiösen Erkenntnis, eines religiösen Werturteils sei, also keinen religiösen Wert habe, dann vollzieht sich das religiöse Erkennen so, daß von demjenigen ein religiöser Wert ausgesagt wird, was keinen religiösen Wert hat. Im ersten Fall ist alles religiöse Erkennen gegenstandslos, im zweiten ein Widerspruch in sich selbst. Wenn wir also vom religiösen Erkennen nichts weiter zu sagen wissen, als daß es in Werturteilen verläuft, dann gibt es überhaupt kein religiöses Erkennen, und alle Versuche Herrmanns und Kaftans, der Hauptvertreter des religionsphilosophischen Neukantianismus der Gegenwart, diesem Entweder — Oder zu entgehen, müssen bei ihrer religiösen Basis scheitern.

In richtiger Erkenntnis dieser Sachlage gingen O. Pfleiderer, der Vertreter des religionsphilosophischen Hegelianismus der Jetztzeit, und O. Flügel, Repräsentant der Herbartschen Schule, andere Wege. Um zu einer Gesamtanschauung der Welt zu gelangen, geht Pfleiderer vom Bewußtsein aus. Haben wir in unserem eigenen wollendfühlenden Ich das wesentliche oder substantielle Sein als die für sich seiende Kraft oder Monade erkannt, so kann uns nichts hindern, nach eben dieser Analogie auch die übrige Welt aus solchen Substanzen bestehend zu denken, die als für sich seiende Kraftmittelpunkte Subjekte des Wirkens und Leidens sind. Indem wir auch die Erscheinungen der Körper auf solche Kräfte zurückführen, verschwindet der scheinbare Gegensatz von Leib und Seele, indem der Leib zu einem System seelenartiger Kräfte wird. Die Frage ist dann nicht mehr,

wie so Entgegengesetztes wie Materie und Geist aufeinander wirken können, sondern nur, wie eine Vielheit an sich immaterieller Kräfte zueinander in einer konstanten gesetzmäßigen Wechselwirkung stehen und der beherrschenden Einheit der Seele als Werkzeug dienen können. Diese gesetz- und zweckmäßige Wechselwirkung der Kräfte untereinander, wie sie nicht bloß innerhalb des Einzelorganismus, sondern im ganzen Umfang des Seienden anzunehmen denknotwendig ist, ist nicht denkmöglich ohne die Voraussetzung eines gemeinsamen Grundes derselben, der als Quelle der Sonderkräfte Urkraft und als Quelle ihrer logischen Beziehungsgesetze Urdenken sein muß. Die Gottesidee tritt so nach Pfleiderer nicht als ein theoretisch überflüssiges und nur aus praktischen Gründen erforderliches Anhängsel zu einer in sich fertig abgeschlossenen Welterklärung hinzu, sondern bildet die Voraussetzung, ohne die überhaupt kein Wissenwollen im eigentlichen und strengen Sinne denkbar ist. Im gewissen Gegensatz zu diesen Gedanken, zugleich aber auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht mit ihnen harmonierend, hält O. Flügel eine eigentliche spekulative Theologie zwar nicht für möglich, aber der teleologische Beweis erbringt ihm doch die Wahrscheinlichkeit für das Dasein Gottes, die Zweckformen deuten auf Einsicht und Wollen eines persönlichen Gottes. In die Lücken der Erkenntnis tritt ihm die christliche Offenbarung ein.

b. Julius Kaftan und Wilhelm Herrmann.

Julius Kaftan wurde am 30. September 1848 zu Loit geboren, studierte in Erlangen, Berlin und Kiel Theologie und Philosophie, wurde 1873 a. o. Professor in Basel und wirkt seit 1881 als Professor der Theologie in Berlin. Anfangs konfessionell gesinnt, trat er später zur Ritschlschen Schule über, ohne jedoch seine Selbständigkeit preiszugeben. Er schrieb »Die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben« (1879), »Das Evangelium des Apostel Paulus, in Predigten dargelegt« (1879), »Das Wesen der christlichen Religion« (2. Aufl. 1888), »Die Wahrheit der christlichen Religion« (1889), »Glaube und Dogma« (3. Aufl. 1889), »Das Christentum und die Philosophie« (1895, 3. Aufl. 1896), »Brauchen wir ein neues Dogma?« (1893), »Suchet, was droben ist« (1893), »Dogmatik« (1901), »Das Christentum und Nietzsches Herrenmoral« (3. Aufl. 1902).

Der erste und wichtigste Satz der Kaftanschen Religionsphilosophie ist der Satz, daß es unmöglich ist, mit den Mitteln und auf den Wegen des gewöhnlichen Wissens ein höchstes Wissen, d. h. eine

Erkenntnis der ersten Ursache und des letzten Zwecks aller Dinge zu erreichen. Dieser Gesichtspunkt der Möglichkeit oder Unmöglichkeit ist ihm der schlechthin entscheidende, weil ihm die Grundfrage stets lautet: was kann ich wissen? Im engsten Zusammenhang mit diesem Grundsatz steht Kaftan die Einsicht, daß die menschliche Erkenntnis der Welt niemals an ein ideales (göttliches) Wissen heranreicht, sondern stets menschlichen, d. h. endlichen, relativen Charakter behält. Kaftan findet den Grund dieser Wahrheit darin, daß unser Wissen zwar niemals willkürlich an praktische Zwecke gebunden werden darf, wohl aber seiner ganzen Art und seinem Zustandekommen nach obersten praktischen Zwecken untergeordnet bleibt, woraus sich ihm zugleich ergibt, daß eine rein theoretische Erkenntnis der ersten Ursache und des letzten Zwecks aller Dinge gar nicht den Abschluß unseres wirklichen Wissens bilden würde, weil dieses selbst keineswegs ein reines Produkt des theoretischen Geistes ist. In diesen Gedanken ist für Kaftan alles gesagt, was sich zur Lösung der Frage nach dem höchsten Wissen aus einer erkenntnistheoretischen Erörterung gewinnen läßt. Es ergibt sich ihm nämlich aus dem in diesen Sätzen ausgesprochenen Charakter unseres Wissens, daß keine noch so sorgfältige Zergliederung des Erkenntnisprozesses ein anderes Resultat zu Tage fördern kann als eben dies, daß ein höchstes Wissen niemals auf rein theoretischem Weg zu erreichen ist, die Entscheidung über dasselbe mithin aus anderen Instanzen als den einer erkenntnistheoretischen Erwägung zugänglichen entnommen werden muß. Dementsprechend hält Kaftan nur die idealistische Philosophie der Aufgabe, ein höchstes Wissen zu suchen, für gewachsen, weil sie den Schlüssel zum Verständnis der Welt und damit den Ausgangspunkt einer abschließenden Erkenntnis im geistigen Inhalt des menschlichen Lebens sucht. Er sucht diese Ansicht an einer Organisation des menschlichen Wissens nachzuweisen und durchzuführen, welche die gesamte Erkenntnis, ohne irgend ein Gebiet derselben in seinen eigentümlichen Aufgaben zu beeinträchtigen, unter einem höchsten Gesichtspunkt in der Weise zusammenfaßt, daß ein solches idealistisches Weltverständnis als der notwendige Abschluß desselben zu stehen kommt und zugleich den Ausblick auf neue, den gesamten Wissensstoff umfassende Aufgaben öffnet. Unter Voraussetzung dieser idealistischen Ansicht wird nun von Kaftan als das Grundproblem der philosophischen Welterklärung bezeichnet, ob das Erkennen dem sittlich-tätigen Leben oder dieses jenem übergeordnet werden, ob der Mensch vor allem in jenem oder in diesem Gott, damit aber den Abschluß seines persönlichen Lebens, das höchste

Ziel seines Strebens und den Schlüssel zum Weltverständnis suchen soll, und zwar wird diese Frage, welche keine andere ist als die Frage nach dem höchsten Gut, und wiederum keine andere als die nach dem Verhältnis von Religion, Erkenntnis und sittlichem Leben, im ausdrücklichen Gegensatz gegen die Meinung, welche die Erkenntnistheorie in die erste Linie stellt, von Kaftan für das Grundproblem aller eigentlichen Philosophie erklärt.

In der Erwägung dieses Grundproblems macht Kaftan dann die christliche Überordnung des sittlichen über das intellektuelle Moment, wie sie in der Verkündigung vom Reiche Gottes als dem höchsten Gut der Menschheit gegeben ist, als die richtige und allein der geschichtlichen Vernunft der Menschheit entsprechende Entscheidung desselben geltend, während er von dem entgegengesetzten theoretischen Idealismus dagegen zu zeigen sucht, daß er eine falsche Beurteilung des Erkennens wie der Erkenntnismittel in sich schließt und, sofern er fast unvermeidlich die Welterkenntnis das Übergewicht gewinnen läßt, damit die Position des Idealismus selber gefährdet. Im Zusammenhang damit hebt er hervor, daß die Nötigung für den einzelnen, ein höchstes Wissen zu suchen, keine intellektuelle, sondern eine ethische ist. Das notwendige Korrelat dieser (christlichen) Entscheidung des philosophischen Grundproblems aber ist der christliche Offenbarungsglaube, in welchem die maßgebende Erkenntnis vom Reiche Gottes als dem höchsten Gut der Menschen allererst Bestand und volle Begründung gewinnt. Das Christentum als die Religion der Versöhnung mit Gott in Christo, die neben dem Reich Gottes den Hauptinhalt der göttlichen Offenbarung und des christlichen Glaubens bildet, öffnet dem schuldbewußten und schwachen Menschen den Weg, den höchsten ethischen Idealismus praktisch durchzuführen und den ihm entsprechenden (theoretischen) Glauben von Gott und Welt festzuhalten.

Was nun das Christentum noch näher angeht, so erklärt es Kaftan für ein Erzeugnis des göttlichen Geistes und seiner Wirksamkeit am Menschenherzen. So gefaßt, bedarf es ihm keines Beweises, weil es sich selbst beweist, und nichts vermag ihm diesen Beweis des Geistes und der Kraft zu ersetzen, alle theologische Bemühung kann nur dahin zielen, diesem Beweis den Weg zu bahnen. Als eine solche überweltliche Größe, die aus Gott stammt und mit Gott verbindet, kann das Christentum aber nur im inwendigen Menschen reines Erlebnis werden, während seine Ausprägung und Darstellung in der Welt an weltliche Mittel gewiesen ist und niemals einen rein göttlichen, sondern immer zugleich einen weltlichen Charakter trägt.

Das Christentum ist eine geschichtliche Größe, d. h. es hängt innerlich und wesentlich mit den geschichtlichen Mitteln seiner Verwirklichung zusammen. Hierin wurzelt, daß es in Glaube und Lebensordnung an die geschichtliche Gottesoffenbarung des Anfangs für immer gebunden ist. Aus diesem geschichtlichen Charakter ergibt sich aber zugleich, daß es unbeschadet seiner in der Offenbarung und dem Geist Gottes begründeten Selbstgleichheit bezüglich seiner Darstellung und Ausprägung in der Welt einer fortschreitenden geschichtlichen Entwicklung unterliegt. Namentlich läßt das Verhältnis zum übrigen geistig-geschichtlichen Leben, dem ein solcher Wechsel und Fortschritt einwohnt, dem Christentum in diesem Stück gar keine Wahl, wenn anders es nicht auf seinen göttlichen Beruf, das gesamte Leben der Menschheit zu durchdringen und zu beherrschen, verzichten will. Auch blieb die göttliche Offenbarung dafür kein Hindernis, weil das Christentum des Anfangs zunächst gar nicht auf eine Dauer in der Welt rechnete und die Offenbarung daher keine direkten maßgebenden Anweisungen über das Verhältnis des Glaubens zur Wissenschaft und über die sozialen Ordnungen enthält. Der Beweis des Christentums, um welchen sich die Theologie allein bemühen kann und soll, ist nichts anderes als die Form, in welcher sich das Christentum mit dem geistigen Leben einer bestimmten Periode auseinandersetzt, damit aber, weil im Gesamtzustand der Kultur alles untereinander zusammenhängt, ein das Ganze mitbestimmendes Moment in der Darstellung und Ausprägung des Christentums zu einer gegebenen Zeit. Niemals aber ist dieser Beweis eine der wissenschaftlichen Beweisführung nachgebildete geschichtlose und den Intellekt nötigende Argumentation, wie denn die Annahme, daß eine solche Argumentation in den Fragen des höchsten Wissens möglich sei, nichts als eine wesenlose Fiktion ist. Dieser Beweis für die Wahrheit des Christentums ist nichts anderes als die Form, in welcher der christliche Glaube unter voller Wahrung seiner in Gott gegründeten Wahrheit doch ein inneres Verhältnis zum geistigen Leben der Gegenwart gewinnt, deshalb wird er auch nicht als das beliebige Produkt einer gegenwärtigen philosophischen Richtung, sondern seinem Grundgedanken nach als das Fazit aus der geschichtlichen Entwicklung des Protestantismus vorgetragen. Die in ihm erstrebte Organisation des Wissens schlägt kein äußerlich zwingendes oder beengendes Band um die Wissenschaften, sondern setzt die volle Freiheit der Bewegung einer jeden auf ihrem Gebiet voraus, weist aber nach, daß sie als Ganzes gemäß dem sie innerlich einigenden Zweckgedanken nur durch den christlichen Glauben zum Abschluß kommen. Dabei

läßt das protestantische Ideal den christlichen Völkern und Staaten ihre volle Selbständigkeit und sucht sie nicht durch eine gemeinsame äußere autoritative Kirchenorganisation, sondern durch das geistige Band desselben Glaubens und derselben ethischen Ziele zu einen. Der Protestantismus wird so das Produkt aus dem christlichen Glauben und der modernen Kultur, während der Katholizismus aus der Verbindung mit der antiken Kultur hervorgegangen ist.

Ein Seitenstück zu Kaftans Religionstheorie bilden Herrmanns Gedanken. Gemeinsam ist beiden, wie schon gesagt, die neukantische Basis ihrer Theorien, d. h. die strenge Scheidung zwischen Wissen und Glauben, die Beschränkung des ersteren auf die Tatsachen der Natur und Geschichte, die Verwerfung seiner Einmischung in das Gebiet des Glaubens, der ausschließlich auf Werturteile begründet und dem Seligkeitsinteresse des Menschen dienstbar ist. Aber von dieser gemeinsamen Basis laufen nun die Bahnen beider zunächst auseinander; um sich schließlich im positiven Dogma wieder zusammenzuschließen. Die Differenz läßt sich kurz so bezeichnen: während Kaftan über Kant zurück in der Richtung Humes und Lockes, d. h. des skeptischen Empirismus geht, wobei die Skepsis sich natürlich nicht gegen den Glauben, sondern zu dessen Gunsten gegen das Wissen wendet, geht Herrmann über Kant hinaus in der Richtung Fichtes, d. h. des subjektiven Idealismus. Das Verhältnis Kaftans zu Herrmann ist also genau dasselbe wie auf der philosophischen Linie des Neukantianismus das von Ernst Laas zu Albert Lange; wie des letzteren ethischer Idealismus bei Laas zum Comteschen Positivismus wird, so wird aus dem bei Herrmann als Basis dienenden Kantschen Moralismus bei Kaftan ein antikantischer Empirismus und rein historischer Glaubenspositivismus. Unverkennbar verrät sich in dieser genauen Parallele der beiden voneinander ganz unabhängigen Zweige eine innere Gesetzmäßigkeit in der Entwicklung dieser ganzen Richtung.

Wilhelm Herrmann wurde am 6. Dezember 1846 zu Melkow geboren, studierte in Halle Theologie und Philosophie, nahm nach Absolvierung des Universitätsstudiums am deutsch-französischen Kriege teil, habilitierte sich danach in Halle für Theologie und wirkt seit 1879 als Professor derselben in Marburg. Er schrieb »Die Metaphysik in der Theologie« (1876), »Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit« (1879), »Der Verkehr des Christen mit Gott« (4. Aufl. 1903), »Die Bedeutung der Inspirationslehre für die evangelische Kirche« (1882), »Die Gewißheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie« (2. Aufl. 1889), »Der evangelische Glaube

und die Theologie A. Ritschls« (2. Aufl. 1896), »Ethik« (3. Aufl. 1904), »Römische und evangelische Sittlichkeit« (3. Aufl. 1903), »Die sittlichen Weisungen Jesu« (1903) u. a.

Herrmann hat schon in der erstgenannten seiner Schriften das Recht der philosophischen Behandlung der Religion und damit das Existenzrecht der Religionsphilosophie prinzipiell in Frage gestellt. Weil die Metaphysik es nur mit der Erkenntnis des Tatsächlichen, die Religion aber nur mit dem sittlichen Ideal zu tun habe, haben beide Weltansichten nichts miteinander zu schaffen, so daß ihre Verbindung in einer spekulativen Religionswissenschaft nur zur Verunreinigung und zum Verderb beider Funktionen ausschlagen könne. Die Verkennung des unausgleichbaren Unterschiedes, der zwischen dem Gefühl für den Wert des Guten und der Erkenntnis des Tatsächlichen besteht, würde sich darauf zurückführen lassen, daß man die Überweltlichkeit der christlichen Gottesidee aufgegeben hat. Die Beachtung dieser Eigentümlichkeit des religiösen Sinnes zwingt uns zu der Anerkennung, daß wir mit dem Wahrhaftwirklichen im Christentum etwas ganz anderes meinen als in der Metaphysik. Hier bedeutet dasselbe das hervorbringende Reale, durch welches wir uns die Möglichkeit alles Seins und Geschehens überhaupt begreiflich machen; dort steht seine Gewißheit in Wechselwirkung mit der unübertragbaren Erfahrung von dem Werte des Christlichguten. Der Versuch, beides zu vermischen, setzt daher die Verleugnung der Einsicht voraus, daß das ethische Faktum, in welchem die religiöse Weltanschauung wurzelt, als ein Besonderes, gegen die allgemeinen Formen alles Seins und Geschehens völlig Gleichgültiges für die Metaphysik gar nicht vorhanden ist.

Diese Gedanken fanden ihre Vertiefung in den Schriften »Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit«, »Der Verkehr des Christen mit Gott« und »Ethik«, deren Grundgedanken auch die andern Herrmannschen Schriften durchziehen. Herrmann geht hier von dem Satz aus, daß eine Grenze des reinen Erkennens für sich überhaupt nicht gedacht werden kann. Eine Grenze des reinen Erkennens findet sich erst ein, wenn der handelnde Mensch dasselbe in den Dienst seiner Zwecke stellt. Wenn man das Erkennen an demjenigen mißt, was diese Zwecke verlangen, so erscheint seine Leistungsfähigkeit allerdings als begrenzt. Die Tätigkeit des vorstellenden Bewußtseins empfängt ihre Begrenzung nicht in ihrem eigenen gleichartigen Fortgang, sondern aus ihrer konkreten Bestimmtheit als Funktion der fühlenden und wollenden Person. Die Wirklichkeit der letzteren zieht dem Erkennen seine Grenzen. Aus

den Forderungen des handelnden Menschen ergeben sich Urteile über die Vorstellungswelt im Ganzen, welche die unzerstörte Tätigkeit des Erkennens aus sich selbst nicht erzeugt hätte. An der Vorstellung von dem Weltganzen, von einem in sich geschlossenen Dinge überhaupt, welche ihm durch Vermittlung von Gefühl und Wille als Objekt aufgedrängt wird, bricht sich das Erkennen, dessen Begriffe zwar zur Herstellung endloser Beziehungen, nicht aber zur Vorstellung einer beziehungslosen Totalität geeignet sind. Wenn trotzdem der subjektive Ursprung jener Vorstellungen nicht darauf führt, sie als Einbildungen beiseite zu setzen, so kann dies nur in der Macht des subjektiven Antriebs seinen Grund haben, dem sie ihre Entstehung verdanken. Indem wir als Personen unser eigenes Dasein als ein in sich geschlossenes in Lust und Unlust zu erleben glauben, behandeln wir die erkennende Tätigkeit des vorstellenden Bewußtseins als Mittel zu dem Zwecke der Person. Dem persönlichen Bedürfnis entspricht aber nicht eine grenzenlose Vielheit von Vorstellungen, sondern ein Ganzes von abgeschlossenen Dingen. Diesen Charakter gewinnt die Vorstellungswelt, sobald wir sie als Veranlassung von Lust und Unlust nach ihrem Werte beurteilen. Es wird daher dem Erkennen, welches in den Dienst der fühlenden Person gestellt wird, die Aufgabe zugemutet, auf Dinge als absolute Einheiten auszugehen, während es seiner eigenen Natur nach immer nur relative Einheiten von Vorstellungen erreicht. Die Folge davon ist, daß an jedem einzelnen Punkte in dem Fortschritt des Erkennens die Aufgabe scheitert, weil das vorgestellte Ding sich immer wieder in Beziehungen auflöst, die auf einen tiefer liegenden Zusammenhang hinausweisen. Trotzdem bleibt auf der andern Seite die Aufgabe immer bestehen, solange das Erkennen von uns Menschen als Mittel der Person behandelt wird. Wie sich das wissenschaftliche Erkennen, welches den Charakter des Erkennens rein bewahren will, in dieser Schwierigkeit zu verhalten hat, hat Kant nach Herrmanns Überzeugung richtig gezeigt: Die absoluten Einheiten, welche die Person verlangt, müssen, wenn sie das Erkennen nicht erdrücken sollen, in regulative Ideen verwandelt werden, so daß sie damit nur ein Ausdruck des Vertrauens werden, daß die Welt, die wir als Mittel für uns in Anspruch nehmen, sich zusammenhängend werde erklären lassen. Sie sind dann die Symbole des praktischen Impulses, der in jedem wissenschaftlichen Erkennen als einem absichtlichen wirksam ist. Wenn ihnen eine Bedeutung darüber hinaus zugeschrieben wird, so kann dies nur dadurch geschehen, daß das Selbstgefühl der Person, dem sie entstammen, wie die Offenbarung einer besonderen Art von

Realität behandelt wird. Die Verknüpfung der auf solche Weise festgestellten Geltungswerte mit der Welt des vorstellenden Bewußtseins ist dann aber, wie sie auch erfolgen möge, nicht mehr theoretische, sondern praktische Welterklärung. Es handelt sich dabei nicht mehr um die parteilose Auffassung des tatsächlich Gegebenen, sondern um das affektvolle Streben, die Anerkennung von Gedanken durchzuführen, deren Inhalt sich durch nichts legitimieren kann als durch seinen Wert für uns. Indem wir nicht schon an dem Gebiet der reinen Erfahrung, an der Welt des vorstellenden Bewußtseins für sich die ganze Wirklichkeit zu besitzen glauben, sondern erst dann, wenn wir sie durch eine auf jene Weise legitimierte Realität bedingt denken, üben wir praktische Welterklärung aus. Die beiden Arten praktischer Welterklärung aber sind die dogmatische Metaphysik und die Religion, sofern dieselbe nicht bloß in Gefühlen und Stimmungen lebt oder in abgerissenen Bildern der Phantasie sich ausspricht, sondern einen geordneten Zusammenhang eigentümlicher Vorstellungen zur Reife gebracht hat.

Was nun diese beiden Arten praktischer Welterklärung näher angeht, so findet Herrmann die Produktion metaphysischer und religiöser Vorstellungen insofern gleichartig, als in beiden Fällen die geistige Tätigkeit nicht aus dem bloßen vorstellenden Bewußtsein sich erklären läßt, sondern allein aus dem von Werturteilen geleiteten Bewußtsein. Beide Male erhalten wir Vorstellungen, die das Selbstgefühl eines fühlenden und wollenden Subjekts voraussetzen. Aber die metaphysischen Vorstellungen kommen schon daher, daß das Bewußtsein überhaupt als Bewußtsein einer fühlenden Person existiert, die nicht nur erkennen muß, sondern auch Zwecke verwirklichen will. Wenn man die Welt der Erfahrung unter dem Gesichtspunkt des Zwecke setzenden Subjekts auffaßt, wie wir alle tun, so entsteht der Schein der metaphysischen Objekte und liefert einen uns unumgänglichen, aber auch unerkennbaren Hintergrund für die vorgestellten Dinge. Während für das reine Erkennen diese letzteren das eigentlich Reale sind, so ist das durch das Gefühl bestimmte Erkennen vielmehr darauf angewiesen, in jenem unanschaulichen Hintergrunde der sinnlichlebendigen Welt das Wahrhaftwirkliche zu suchen. In der dogmatischen Metaphysik wird der subjektive Charakter dieses Strebens außer Augen gesetzt und eine nähere Bestimmung jenes Wahrhaftwirklichen versucht. Aber dieser Versuch ist keineswegs bloße Dichtung, sondern er steht insofern in Verbindung mit der Wissenschaft, als er immer darauf ausgeht, die unwillkürliche Voraussetzung aller Wissenschaft als eines absichtlichen Erkennens, daß nämlich die

Welt zusammenhängend erklärbar sei, zu erhärten, und die Metaphysik erreicht dies vorübergehend, indem sie die augenblicklich gangbaren Erklärungsmittel der Wissenschaft als die durch das Wesen der Dinge geforderten Formen derselben erscheinen läßt. Im Hinblick auf diesen Zweck läßt sich die schwankende Vorstellung von einem verborgenen Hintergrunde der Erscheinungswelt zu dem Gedanken eines Wesens der Dinge verdichten, welcher seine bestimmten Züge durch seine Beziehung zu dem Begriffsmaterial der Wissenschaft erhält, das er in seinem Rechte betätigen soll. In diesem Zusammenhange mit der einem absichtlichen Erkenntnisstreben unterworfenen Erfahrungswelt besteht der Geltungswert, die Realität der metaphysischen Objekte. Zwischen ihnen und der Realität der Erfahrungswelt besteht eine Verbindung, aber diese ist vermittelt durch das subjektive Bedürfnis eines absichtlichen Erkenntnisstrebens.

Anders ist es mit der Religion. Ihr fehlt diese Verbindung mit der Erklärung des tatsächlich Gegebenen. Nicht dem besonderen Zwecke des absichtlichen Erkennens, das schließlich zur wissenschaftlichen Welterklärung wird, entspricht das religiöse Urteil über die Welt, sondern dem allgemeinen Zwecke der Selbsterhaltung der Person in ihren höchsten Gütern. Durch das religiöse Urteil über die Welt wird daher nicht das dem tatsächlich Gegebenen immanente Wesen als wirklich gesetzt, wie immer durch das metaphysische Urteil geschieht, sondern eine Macht über die Welt, deren Wert nicht in ihrer Identität oder Differenz mit dem erkennbaren Sein gesucht wird, sondern in ihrer Übereinstimmung mit dem höchsten Gute des Menschen. Wenn dem religiösen Glauben diese Macht über die Welt als etwas Wirkliches feststeht, so hat die Kategorie der Realität hier einen andern Sinn als in der Metaphysik; denn der Geltungswert des religiösen Objekts wurzelt allein in einer bestimmten Energie des Selbstgefühls. Der Geltungswert des metaphysischen Objekts hat zwar einen ähnlichen Grund, denn nur das von Antrieben des Gefühls beherrschte Bewußtsein, das absichtliche Erkennen stößt auf das Ding an sich, aber die Voraussetzung ist dabei, daß der verborgene Hintergrund der Dinge das gleichartige Komplement der erkennbaren Wirklichkeit sei; diese soll in jenem ihre letzte Erklärung finden. Daher wird in der Metaphysik dem Ziele ihres Forschens, dem Wesen der Welt, Realität in demselben Sinne zugeschrieben wie ihrem Ausgangspunkte, dem tatsächlich Gegebenen. Also hier überträgt man auf Voraussetzungen, welche lediglich in einem subjektiven Interesse wurzeln, die Geltung, welche nur dem gleichgültigen Gegebensein der Erkenntnisobjekte zukommt. Diesen zwiespältigen

Charakter trägt die Religion nicht. Ihr ist es an sich möglich, das durch das Selbstgefühl dem Bewußtsein aufgedrängte Objekt vor der Gemeinschaft mit der Wirklichkeit der Erfahrungswelt zu bewahren. Die Vorstellungen, welche das wissenschaftliche Naturerkennen, wie überhaupt alles absichtliche Erkennen begrenzen, kommen zu einer selbständigen Verwendung in der religiösen Weltanschauung, in welcher die fühlende und wollende Person die ihr entsprechende Wirklichkeit erschlossen findet.

Wenn nun die Geschichte die Religionen trotzdem mit den Vorstellungen der Metaphysik vielfach durchflochten zeigt, so ist nach Herrmann weder in der Verwandtschaft beider noch in dem Bedürfnis, die Religion zu begründen, eine genügende Erklärung dafür zu finden; denn der gemeinsame Ursprung wird durch die grundverschiedene Zweckbestimmung beider aufgewogen. Wenn die christliche Theologie in ihren Anfängen die philosophische Gotteserkenntnis der Griechen aufnahm, so ist ihm dies nur aus der Zwangslage begreifbar, in welcher sie sich befand. Bei der mühseligen Arbeit, den christlichen Glauben gegen die Angriffe des gebildeten Heidentums zu verteidigen, mußte es äußerst willkommen sein, daß so wichtige Gedanken wie Einheit und Geistigkeit Gottes sich als Errungenschaften philosophischer Welterklärung darboten. Aber indem man diese Hilfe begierig aufgriff, beachtete man nicht, daß das kosmologische Problem der alten Philosophie durchaus verschieden ist von dem Problem, welches in dem christlichen Glauben an Gott seine Lösung findet. Herrmann erklärt es für einen sehr schweren Verlust für die Theologie, daß infolgedessen der eigentliche, dem Glauben verständliche Inhalt der christlichen Gottesidee nur beiläufig zur Geltung gelangen konnte, während der metaphysische Begriff einer höchsten Ursache der gegebenen Welt der beherrschende Gedanke des Systems wurde. Um so dringender erhebt sich nun aber die Frage, auf welche Weise die unumgängliche Aufgabe, einen Beweis für die universelle Gültigkeit des religiösen Glaubens zu liefern, gelöst werden kann; denn nicht nur die universelle Tendenz des Christentums fordert einen solchen Beweis, damit immer neue Glieder der christlichen Gemeinde gewonnen werden, sondern auch die vorhandene Gemeinde bedarf desselben zu ihrem Bestehen.

Indem das vernünftige Subjekt sein eigenes Selbst behauptet, empfängt es die Nötigung, auf die Realität des Unbedingten zu rechnen. Das Wollen des vernünftigen Wesens vollzieht sich in Zwecksetzungen, in welchen es im Grunde sich selber will. Darin liegt die Forderung, das wollende Subjekt als Endzweck zu denken.

Der Wille aber, welcher als Selbstzweck handelt, bringt das Gesetz seines Handelns selbst hervor, ist autonom. Die Person also, welche ihr eigentümliches Leben festhalten und erhöhen will, muß das Sittengesetz denken, denn der Inhalt des Sittengesetzes ist eben die übersinnliche Persönlichkeit als autonomes, über die Natur erhabenes, Selbstzweck seiendes Wesen. Daher ruht zwar nicht das Sittliche auf der Religion, aber die Sittlichkeit vollzieht sich nur in Form einer religiösen Welterklärung; denn so unzulässig es auch wäre, die Persönlichkeit und ihr autonomes Sittengesetz selber noch weiter zurück begründen zu wollen, so kann doch die sittliche Person zur vollen Aneignung des Sittengesetzes nur durch Vermittlung eines religiös-teleologischen Urteils über die Welt kommen, also durch die Vorstellung Gottes, dessen Wesen ist, dasselbe zu wollen, was die sittliche Persönlichkeit will, oder der nichts weiter sein will als der unveränderliche Wille der Herrschaft der Persönlichkeit über die Natur. Die religiösen Urteile sind daher von Anfang nur verständlich als der Ausdruck der persönlichen Selbstgewißheit des irgendwie sittlich bestimmten Menschengeistes, und demgemäß ist auch ihre Wahrheit gleichbedeutend mit der Realität der Idealwelt, in welche der sittliche Verkehr der Menschen ausläuft. Für bloß erkennende Wesen ist die Wahrheit der Religion nicht vorhanden; ihr Geltungsbereich liegt in der praktisch bedingten Gemeinschaft von Personen. Gegen den Vorwurf, daß die Religion als Korrelat der persönlichen Selbstgewißheit die bloße Einbildung einer energischen Subjektivität sei, gibt es nach Herrmann keine direkte Abwehr. Es bleibt ihm dagegen nichts weiter übrig als die nackte Berufung darauf, daß die Welt des Glaubens die Welt der Lebendigen ist, und daß der Lebende recht hat. Wenn der Gläubige jener Tatsache frei ins Auge schaut, so bekommt für ihn das Bestehen religiöser Gemeinschaft den unersetzbaren Wert einer Ergänzung seiner eigenen Gewißheit; er muß dann »mit brennendem Verlangen« das Zeugnis ergreifen, welches die mächtigen Spuren der Religion in der Geschichte, vor allem die religiöse Überlieferung, die ihn selbst genährt hat, dafür ablegen, daß nicht sein eigenes Herz die Verantwortung für die unerklärliche Kühnheit des Glaubens trägt, sondern daß er, wenn er glaubt, einer tatsächlichen Macht über viele Gemüter, die dadurch mit ihm verbunden werden, unterliegt. Daß sittlicher Geist und sittliches Gut Realitäten sind, läßt sich niemandem andemonstrieren. Aber wenn auch jener Beweis unmöglich ist, die tatsächliche Anerkennung eines solchen Realen, das nicht durch die Anknüpfung an die Welt der objektiven Vorstellung, sondern nur durch die absolute Vollendung

des menschlichen Selbstgefühls verstanden werden kann, liegt in der Geschichte der Menschheit vor in der Herrschaft der sittlichen Ideen, welche als Normen des Urteils über das menschliche Subjekt nur gebraucht werden können, wenn dasselbe unwillkürlich als sittlicher Geist angeschaut wird. Die Vollendung des menschlichen Selbstgefühls, die Anschauung des Menschen als eines sittlichen Geistes hat ihren deutlichsten Ausdruck aber im Christentum gefunden. In Jesus Christus führt der allmächtige Wille Gottes sein Schöpfungswerk zu seinem Endzweck. Es ist daher die Aufgabe der Dogmatik, auf Grund der Offenbarung Gottes in Christus die einheitliche Weltanschauung zu entwerfen, welche den gegründeten Anspruch erhebt, als das notwendige Lebenselement für den sittlichen Menschengeist als solchen zu gelten.

c. Otto Pfleiderer.

Otto Pfleiderer wurde am 1. September 1839 zu Stetten bei Kannstatt geboren, studierte von 1857—61 in Tübingen Philosophie und Theologie, war eine Zeitlang in Eningen bei Reutlingen als Vikar tätig, worauf er Studienreisen durch Norddeutschland, England und Schottland unternahm. Von 1864—68 wirkte er als Repetent und Privatdozent in Tübingen, wurde 1868 Stadtpfarrer in Heilbronn, 1870 Oberpfarrer, o. Professor und Superintendent in Jena, 1871 Kirchenrat und 1875 o. Professor der Theologie in Berlin, wo er seitdem wirkt. Seine Hauptwerke sind »Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte« (2. Aufl. 1878), »Moral und Religion« (1872), »Fichte« (1877), »Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage« (3. Aufl. 1896), »Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre« (5. Aufl. 1898), »Das Urchristentum« (2. Aufl. 1902), »Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825« (1892), »Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis zur Gegenwart« (1893), »Die Ritschlsche Theologie, kritisch beleuchtet« (1891) u. a.

Pfleiderers Religionsphilosophie geht vom menschlichen Bewußtsein aus. Um zu einer Gesamtanschauung der Welt zu gelangen, suchen wir die Bewußtseinserscheinungen zu erklären, indem wir den ansichseienden Grund zu ihnen hinzudenken. Haben wir in unserem eigenen wollend-fühlenden Ich das wesentliche oder substantielle Sein als die für sich seiende Kraft oder Monade erkannt, so kann uns nichts hindern, nach eben dieser Analogie auch die übrige Welt aus solchen Substanzen bestehend zu denken, welche als für sich seiende Kraftmittelpunkte Subjekte des Wirkens und

Leidens sind. Indem wir auch die Erscheinungen der Körper auf solche Kräfte zurückführen, verschwindet der scheinbare Gegensatz von Leib und Seele, indem der Leib zu einem System seelenartiger Kräfte wird. Die Frage ist dann nicht mehr, wie so Entgegengesetztes wie Leib und Seele, Materie und Geist aufeinander wirken können, sondern nur, wie eine Vielheit an sich immaterieller Kräfte zueinander in einer konstanten gesetzmäßigen Wechselwirkung stehen und der beherrschenden Einheit der Seele als Werkzeug dienen können. Diese gesetz- und zweckmäßige Wechselwirkung der Kräfte untereinander, wie sie nicht bloß innerhalb des Einzelorganismus, sondern im ganzen Umfang des Seienden anzunehmen denknotwendig ist, ist nicht denkmöglich ohne die Voraussetzung eines gemeinsamen Grundes derselben, der als Quelle der Sonderkräfte Urkraft und als Quelle ihrer logischen Beziehungsgesetze Urdenken sein muß, den wir also am einfachsten nach Analogie unseres denkenden und wollenden Ich werden vorzustellen haben. Die Gottesidee tritt so nach Pfleiderer nicht als ein theoretisch überflüssiges und nur aus praktischen Gründen erforderliches Anhängsel zu einer in sich fertig abgeschlossenen Welterklärung hinzu, sondern bildet die Voraussetzung, ohne die überhaupt kein Wissenwollen im eigentlichen und strengen Sinne denkbar ist. Sie geht über die gegebene Erfahrung nach keiner andern Richtung hinaus als jeder Versuch, das Gegebene zu begreifen. Mit demselben Recht, mit dem wir in den einzelnen Substanzen und ihren Kräften ein intelligibles Reich als den Grund der Erscheinungen aufbauen, gedrängt von demselben Triebe, das Zerstreute zur Einheit zusammenzufassen, machen wir auch den weitern Schritt zur letzten Erklärung der Welt nach den Forderungen unseres Denkens. Dort so wenig wie hier ist ein Beweis im strengen logischen Sinn möglich, weil Realität außer uns überhaupt nicht bewiesen werden kann. Die vielverbreitete Behauptung, daß die metaphysischen Objekte, zumal Gott, darum unerkennbar seien, weil sie nicht in unserer Erfahrung gegeben sind, hat nach Pfleiderer nur solange etwas Bestechendes, als man es unterläßt, sich über den Sinn dieses Satzes klare Rechenschaft zu geben. Pfleiderer ist hier im vollsten Recht. Was ist denn streng genommen in der Erfahrung gegeben? Doch wohl nichts weiter als die Empfindungen und Vorstellungen, die ich jeweils gerade in meinem Bewußtsein vorfinde. Was darüber hinaus ist, ja ob überhaupt etwas darüber hinaus sei, davon kann ich durchaus keine Erfahrung haben, sondern das kann ich nur von meinen Bewußtseinserscheinungen aus erschließen. Daß z. B. meinen Vorstellungsbildern anderer Personen wirkliche Wesen entsprechen

und diese ein Innenleben für sich analog dem meinigen haben, das ist schon eine meine Erfahrung gänzlich übersteigende Annahme, in welcher ich durch einen Kausalschluß zu meinen Vorstellungen die Dinge an sich selbständig hinzudenke. Soweit diese Schlüsse die nächsten Objekte der äußern Welt betreffen, vollziehen wir sie so geläufig und unwillkürlich, daß wir uns ihrer gar nicht besonders bewußt werden. Erst wenn wir durch die Erfahrung von Sinnestäuschungen auf die Differenz zwischen unsern Vorstellungen und den Dingen selbst aufmerksam gemacht werden, oder wenn wir veranlaßt sind, zu den nächsten Ursachen unserer Vorstellungen die fernerliegenden hinzuzusuchen, beginnen wir auf unser Schlußverfahren mit Bewußtsein zu reflektieren. Setzen wir dieses Verfahren in regelrechtem Zusammenhang fort und erweitern unsere Schlüsse im stetigen Fortschritt vom Näheren aufs Fernere, vom Bekannten aufs Unbekannte, so reden wir von wissenschaftlicher Untersuchung. Und wenn wir dann endlich in Fortsetzung desselben Verfahrens die einzelnen ursächlichen Zusammenhänge in einen allgemeinen Zusammenhang zu bringen und in der allgemeinen Ursache zugleich den Berechtigungsgrund für dieses ganze Verfahren, die gemeinsame Grundlage aller gedachten und seienden Kausalzusammenhänge überhaupt zu erfassen suchen, so nennen wir das metaphysisches Denken. Natürlich werden bei diesem letzten Versuch unsere Schritte noch unsicherer werden, als sie es auf dem früheren Wege sind, aber dieser Unterschied ist doch nur ein gradueller und fließender; prinzipiell ist das Verfahren und seine Berechtigung immer ganz dasselbe, es gibt nirgends einen Grenzpunkt, wo die Welt des Erkennbaren mit einem Bretterzaun vernagelt wäre, vor dem wir hoffnungslos Halt machen müßten. Daß zwar unser metaphysisches Denken von absolutem Wissen weit entfernt bleibt, ist wohl zuzugeben; aber es ist dabei hinzuzufügen, daß es dieses Schicksal auch mit allem anderen Wissen, welches über unsere subjektiven Vorstellungen hinausgehend mit Realem sich beschäftigt, teilt. Es ist also gar nicht so abstrakt zu scheiden zwischen einem exakten Wissen im Naturgebiet und einem Nichtwissen im metaphysisch-religiösen Gebiet; wo sollten denn die Grenzlinien zwischen beiden zu ziehen sein? Sind denn die Grundbegriffe des Naturerkennens: Kraft und Bewegung, Raum und Zeit, Ursache und Gesetz, Atom und Gravitation, Entwicklung und Leben, Reiz und Empfindung usw. nicht alles schon metaphysische Begriffe der problematischsten Art? »Streng genommen«, sagt Fechner, »ist alles Glaubenssache, was nicht unmittelbar erfahren ist, und was nicht logisch feststeht; ein jedes Wissen um das, was ist, setzt sich

fort in Glauben und muß sich darin fortsetzen und endlich damit abschließen, damit es einen Zusammenhang, einen Fortschritt und Abschluß des Wissens selbst gebe«. Wenn wir aber hiernach den stolzen Anspruch des Idealismus auf absolutes Wissen nicht bloß bei den letzten metaphysischen Fragen, sondern in allen realen Wissenschaften aufgeben müssen, so ists darum doch nicht an dem, daß der gesunde Verstand abzudanken und das Feld den Wünschen des Herzens zu überlassen hätte. Wenn auch der Mensch nicht die allwissende Vernunft Gottes besitzt, so hat er darum doch einige Vernunft, und wo Vernunft ist, da ist nicht bloß der Trieb nach Einheit des Erkennens, sondern auch die innere Norm, die trotz endlosen Irrens doch immer wieder unser Suchen zurechtweist und unsere tastenden Schritte so leitet, daß wir der einen allgemeinen Wahrheit, wie sie Gott besitzt, uns wenigstens zu nähern vermögen. Was wir zunächst nur versuchsweise als Hypothese aufstellen, um unsere gegebenen Vorstellungen daraus zu erklären, das gewinnt in dem Grade an Wahrscheinlichkeit, als es geeignet ist, unsere Gedanken in eine solche Übereinstimmung zu bringen, welche auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann. Die Grundbedingung einer solchen ist aber immer die Angemessenheit an die apriorischen Erkenntnisnormen unseres Geistes. Von den Gesetzen der Logik kann auch ein frommer Wunsch nicht entbinden; Vorstellungen, die sich ohne innern Widerspruch nicht denken lassen oder die den sonst erkannten logischen Zusammenhang der Welt durchbrechen, können auch keinen Anspruch auf objektive allgemeingültige Wahrheit machen. Aber so unentbehrlich das logische Denken als conditio sine qua non, so unabweislich es als negatives Kriterium der Unwahrheit ist, so wenig reicht es doch für sich allein zur positiven Erfassung der Wahrheit hin. Die Richtigkeit der Form garantiert ja noch nicht auch die Richtigkeit des Inhalts; es kommt eben immer auf die richtige Anwendung der Form auf den jeweils gegebenen Inhalt an. Dabei bieten sich aber wegen der unendlichen Mannigfaltigkeit des Erfahrungsstoffes überall zunächst so vielerlei Möglichkeiten der Erklärung, daß nur durch immer erneute Versuche mittels steten Eliminierens des Nichtzutreffenden oder Unwahrscheinlichen eine fortschreitende Annäherung an die Wahrheit zu erreichen ist. Was nun aber dem stets nur relativen und annähernden theoretischen Wissen zur absoluten Gewißheit fehlt, das wird nach Pfleiderer zur vollen Überzeugung von praktischer Seite her ergänzt. Diese Konkurrenz beider Seiten findet bei den elementarsten wie bei den höchsten Erkenntnisgegenständen statt. Jeder ist von der Realität der Außen-

welt überzeugt. Warum? Wenn der theoretische Grund, der in der Unentbehrlichkeit dieser Annahme für die vernünftige Erklärung der Bewußtseinserscheinungen liegt, zum zwingenden Beweis nicht ausreichen sollte, so wird derselbe ergänzt durch die von jedem empfundene praktische Nötigung, bei seinem Wollen und Handeln von der Voraussetzung jener Realität auszugehen. Nicht anders verhält es sich auch mit der Überzeugung von der Realität Gottes; sie ist »das gemeinsame Resultat aus dem Zusammenstimmen theoretischer Gründe und praktischer Motive«. Theoretisch ist die Gottesidee die notwendige Hypothese zur Erklärung des Weltzusammenhangs, nicht so, als ob eine im übrigen befriedigend vollzogene Welterklärung nur zum ornamentalen Abschluß des Gebäudes noch dieser Spitze bedürfte, sondern so, daß unser ganzes logisches Weltbild des tragenden Fundamentes entbehrte und also dem nach Einheit und Notwendigkeit strebenden Erkenntnistrieb nicht genügte, wenn nicht jener gesetz- und zweckmäßige Zusammenhang, der das Veränderliche und Viele zur Einheit des geordneten und stetigen Ganzen verbindet, in einer allbeherrschenden Macht seinen Einheitsgrund hätte. Praktisch aber ist die Gottesidee das notwendige Postulat, um unserem Wollen und Fühlen die höchste Zweckbeziehung und das höchste Gut zu geben, nicht so, als ob ein im übrigen selbstgenügsam in sich beruhendes sittliches Bewußtsein nur zur Nachhilfe seines teilweisen Unvermögens der Aussicht auf transcendentale Ergänzung bedürfte, sondern so, daß unser ganzes Wollen seines höchsten allbestimmenden Zieles und unser Herz seines befriedigenden Ruhepunktes entbehren würde, wenn das vollkommene Ideal ein bloß subjektives Vorstellungsbild ohne objektive Realität wäre. Dieses praktische Motiv und jener theoretische Grund dienen sich gegenseitig zur Stütze wie die zwei Seiten eines Gewölbes, die nur in ihrem Zusammenstreben die Festigkeit des Ganzen ergeben.

Diese theoretisch-praktische Gotteserkenntnis führt Pfleiderer auf das Verhältnis von Religion und Wissenschaft überhaupt. Beide entspringen einem unabweisbaren Bedürfnis des menschlichen Geistes und berühren sich in ihrem höchsten Gegenstande, der Gottesidee, aber sie gelangen auf verschiedenen Wegen an dieses Ziel. Die Wissenschaft entspringt dem logischen Erkenntnistrieb unseres Geistes, sie geht von den gegebenen Bewußtseinserscheinungen aus, sucht diese in Zusammenhang zu bringen und aus ihren Ursachen zu erklären und kommt so zuletzt auf Gott als vorauszusetzenden Grund der Welterklärung, die Religion dagegen will nicht die Welt theoretisch erklären, sondern das Verhältnis des fühlenden und wollenden Ich

oder des Herzens zur Welt richtig stellen, und sie vollbringt dies dadurch, daß sie das eigene Leben mit allen es bewegenden Eindrücken der Welt unmittelbar auf die weltbeherrschende Macht selbst bezieht, daß sie nach einer Lebensgemeinschaft mit Gott strebt, oder nach einer solchen Verbindung mit der weltbeherrschenden Macht, wodurch unser Leben zu seinem göttlichen Ideal erhoben und von der bedrückenden Weltabhängigkeit befreit wird. Die Mittlerin zwischen Religion und Wissenschaft ist die Religionsphilosophie, welche die positive Verständigung beider dadurch herbeiführt, daß sie an der Religion zwischen Form und Inhalt, praktisch wertvollem Sinnbild und eigentlicher theoretischer Wahrheit, Vergänglichem und Bleibendem, Mittel und Zweck, Buchstaben und Geist unterscheiden lehrt, indem sie die Religion im ganzen Umkreis der menschlichen Geschichte genau untersucht, dieselbe in ihrem Werden in der Geschichte der Religionen verfolgt, die verschiedenen Religionen vergleicht und auf allgemeine Gesetze zurückführt. Wenn wir nun da sehen, wie die außerchristlichen Religionen, Brahmanismus und Buddhismus, Judentum und Islam zwar eine zähe Lebenskraft und zum Teil weite Verbreitung, aber von bestimmten Zeitpunkten an keine Weiterentwicklung, sondern jahrhundertelangen Stillstand zeigen, wie sie, unfähig, in das geschichtliche Leben der Völker einzugehen und durch Aufnahme neuer Ideen sich selbst zu verjüngen, vielmehr durch ihre starre Unveränderlichkeit auch die Völker, die sich zu ihnen bekennen, zur Erstarrung, zur Unfähigkeit geschichtlichen Fortschritts, zum stumpfen Hinsiechen verurteilen, so spricht nach Pfleiderer die Geschichte damit selber das Urteil, daß das in diesen Religionen liegende Wahrheitsmoment zu einseitig und beschränkt ist, um wirklich dauerhafte Lebensfähigkeit zu besitzen. Wenn dagegen die von den biblischen Propheten und Aposteln ausgegangene christliche Religion von Anfang an nicht bloß den unbeschränktesten Ausbreitungstrieb, sondern auch die Fähigkeit zeigte, in das Leben der verschiedenen Völker so einzugehen, daß sie in und mit ihnen weiterwuchs, daß sie die besten Elemente ihres geistigen Lebens in sich selber aufnahm, sich assimilierte, dadurch selbst immer reicher an fruchtbaren Ideen und lebenskräftigen Motiven wurde, und daß sie infolge dieser innern Lebensfülle auch Mängel, Mißbildungen und Erkrankungen immer wieder zu überwinden und zu heilen vermochte, so daß sie aus jeder Krisis nur immer neu verjüngt und gestärkt hervorging, so ist dies nach Pfleiderer die glänzendste und unwiderleglichste Apologie für die einzigartige Überlegenheit des Christentums über die andern Religionen. Freilich erklärt er auch, wo die Geschichte des Christentums

in der Vergangenheit eine so unbeschränkte Entwicklungsfähigkeit offenbart, daß es eine sehr willkürliche Annahme wäre, diese Entwicklungsfähigkeit jetzt für erloschen zu erklären; »vielmehr spricht alles dafür, daß dasselbe Entwicklungsgesetz, nach welchem das Christentum in der Vergangenheit neuen Zeitbedürfnissen zu entsprechen und sich anzupassen vermochte, auch dem Bedürfnis der Gegenwart gegenüber sich fernerhin wirksam erweisen werde«. So gewiß es ist, daß das Christentum in der Reformation den gewaltigsten Entwicklungsfortschritt gemacht hat, so gewiß ist es auch, daß es »in dem kirchlichen Protestantismus seine höchste und letzte Entwicklungsform noch nicht gefunden hat«. Diese Überwindung des Gegensatzes zwischen Katholizismus und Protestantismus ist von einem »künftigen johanneischen Christentum zu erhoffen«, in welchem »der positive Glaube und die positiven Werke ihre höhere Synthese und Erfüllung finden werden in der freimachenden Erkenntnis der Wahrheit, welche die Gewissen auf sich selbst stellt, und in der bindenden Macht der Liebe, welche den einzelnen als dienendes Glied dem Ganzen einordnet«.

d. Otto Flügel.

Otto Flügel wurde am 16. Juni 1842 in Lützen geboren, besuchte das Gymnasium Schulpforta bei Naumburg, studierte in Halle Theologie und Philosophie, wurde 1868 Lehrer am Progymnasium in Weißenfels, 1869 Diakonus in Laucha, 1871 Pfarrer in Schochwitz und 1883 in Wansleben bei Halle, wo er seitdem wirkt. Er schrieb »Der Materialismus« (1865), »Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes« (1869), »Die Probleme der Philosophie« (1876, 4. Aufl. 1906), »Die Seelenfrage« (1878, 3. Aufl. 1902), »Die spekulative Theologie der Gegenwart« (1881, 2. Aufl. 1887), »Das Seelenleben der Tiere« (1882, 3. Aufl. 1897), »Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker« (1885, 4. Aufl. 1904), »Albrecht Ritschls philosophische und theologische Ansichten« (1886, 3. Aufl. 1895), »Die Sittenlehre Jesu« (1887, 4. Aufl. 1897), »Über die persönliche Unsterblichkeit« (1888, 3. Aufl. 1899), »Über die Phantasie« (1892, 2. Aufl. 1895), »Abriß der Logik« (1894, 2. Aufl. 1901), »Der Rationalismus in der Pädagogik Herbarts« (1896), »Idealismus und Materialismus der Geschichte« (1898), »Der Wille« (1899), »Zur Philosophie des Christentums« (1900), »Kant und der Protestantismus« (1900), »Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart« (1902). Flügel gab außerdem seit 1883 mit Allihn zusammen die von Allihn und Ziller 1860 ge-

gründete »Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neuen philosophischen Realismus« heraus (bis 1896) und redigiert seit 1894 mit W. Rein die »Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik«, welche vor allem in dem Ausbau der schon bei Herbart erkennbaren Verbindung von Philosophie und Pädagogik ihre Aufgabe erblickt. Außerdem veröffentlicht er jetzt eine Reihe religionsphilosophischer Monographien, von denen die Religionslehren Kants, Jakobis, Drobischs und Hartensteins bisher erschienen sind.

Flügels Religionsphilosophie ruht auf dem Herbartschen Realismus, der die Vielheit und Mannigfaltigkeit des in der Natur gegebenen Geschehens in einer Mannigfaltigkeit der letzten Ursachen begründet sieht. Damit weist er zunächst den substantiellen Monismus in allen seinen Gestalten zurück. Die Anerkennung des Kausalgesetzes schließt aus »jede substantielle Umwandlung, jede spontane Entwicklung eines Einen im Großen wie im Kleinen, jede ursachlos nach Belieben waltende Lebenskraft, jedes die Erscheinungen produzierende Ich im Sinne des Idealismus, alle angeborenen, d. h. selbstgesetzten Ideen, jede Kraft ohne Ursache oder in letzter Linie ohne seiende Träger, jede absolute Freiheit, jeden schroffen Dualismus zwischen materiellen und geistigen Erscheinungen, als sei auf letztere das Kausalgesetz nicht anwendbar«.

Sehen wir nun, was ihm positiv aus dieser Maxime folgt! Zuvörderst ergibt sich daraus der sogenannte Pluralismus, d. h. die Anerkennung einer von uns unabhängigen realen Außenwelt. Flügel gewinnt diesen Gedanken auf regressivem Wege. Was uns gegeben ist, ist zunächst nur die Erscheinung im subjektivsten Sinne, nämlich die geistigen Zustände, deren wir uns bewußt sind, z. B. die Sinnesempfindungen. Da nun ein absolutes Werden nicht möglich ist, so kann die Ursache zu denselben nicht das Ich allein sein, denn die Annahme eines spontan wirkenden Ich oder rein innerer Ursachen birgt in sich den Begriff eines absoluten oder ursachlosen Geschehens. Wenn aber das Ich nicht für sich allein die Ursache der gegebenen geistigen Vorgänge sein kann, so müssen noch andere Ursachen vorhanden sein, welche in Wechselwirkung mit dem Ich jene Erscheinungen bedingen und damit ein von dem Ich unabhängiges Dasein haben. Derselbe Gedankengang, der zur Annahme äußerer Ursachen nötigt, führt Flügel noch etwas weiter, nämlich zur Voraussetzung von realen Wesen, denn Ursache ist im Grunde »nur ein anderer Ausdruck für Kraft«. »Was ist aber eine Kraft ohne Stoff, d. h. ohne realen Träger, dem sie inhäriert, in welchem sie wieder ihre Ursache hat? So wenig man eine Bewegung denken

kann ohne etwas, das sich bewegt, ebensowenig eine Kraft ohne realen Träger«. Der Gedanke einer im Leeren schwebenden Kraft birgt abermals den Begriff eines Geschehens ohne Ursache in sich, und dieser in sich widersprechende Begriff darf selbstverständlich hier so wenig als anderwärts geduldet werden. Ein folgerechtes und den Widerspruch vermeidendes Denken kann nicht eher stille stehen, als bis es zu dem unmittelbar Gegebenen, nämlich zu unsern Empfindungen äußere Kräfte als deren Ursachen und zu diesen Kräften reale Wesen als deren Träger angenommen hat, so daß alles Gegebene, also alle Erscheinung, nur relative Existenz besitzt, welche eben in den sie verursachenden letzten realen Wesen ihren Grund und Halt oder ihr absolutes Sein hat. Daß also zu den gegebenen Erscheinungen letzte reale Elemente als deren Bedingungen anzunehmen sind, fordert die Erkenntnis der Widersprüche im Begriffe des absoluten Werdens unabweislich. Darin liegt aber zugleich ein Fingerzeig, wie diese letzten Ursachen zu denken sind. Flügel sieht in ihnen mit Herbart nicht bloße Kräfte, sondern reale, für sich bestehende Wesen. »Letzte oder absolute Wesen heißen sie, einmal, weil wir hier als an einem Grenzpunkte unseres Denkens stehen bleiben können und müssen, zum andern, weil die Annahme solcher Wesen vollkommen geeignet ist, um das Gewebe der erfahrungsmäßig gegebenen Relationen, als welches sich uns die Erscheinungswelt darstellt, in einer dem Kausalgesetz entsprechenden Weise zu erklären«. Sofern diese Elemente als letzte Ursachen aufzufassen sind in dem Sinne, daß ein Geschehen ohne Ursache in jeder Gestalt von ihnen ferne zu halten ist, erscheinen sie nicht als diskret zusammengesetzt, sondern einfach und an sich selbst unveränderlich. Würden sie als etwas ursprünglich, spontan Tätiges gedacht, als ursachlose Kräfte oder als Wesen, behaftet mit ursprünglich wirkenden Kräften, oder sonst auf irgend eine Weise das Prinzip einer ursachlosen Veränderung in sich tragend, so hätte man eben die Allgemeingültigkeit der Kausalität aufgegeben und das Werden ohne Ursache zugelassen. So wenig aber als ein Ding sich selbst aus sich heraus aus der Ruhe zu einer Bewegung bestimmen kann, ebensowenig kann ein reales Wesen sich selbst, d. h. ohne Ursache zu irgend einer Tätigkeit bestimmen. Hiermit ist für Flügel zugleich die weitere Frage entschieden, ob nur ein Seiendes als Grund der uns gegebenen Erscheinungen vorauszusetzen ist oder deren mehrere. Ein Wesen, das in sich selbst unveränderlich ist und keinerlei Prinzipien ursachloser Wirksamkeit in sich trägt, bleibt, sich selbst überlassen, stets nur das, was es ist, kann also selbst unmöglich die tatsächlich gegebene Vielheit, Mannigfaltig-

keit und Veränderlichkeit der Natur bewirken. Folglich ist eine Mehrheit realer Wesen zu statuieren; und da jedes für sich, isoliert gedacht, sich nicht zur Tätigkeit bestimmen kann, so wird eine Gemeinschaft oder Wechselwirkung der letzten Realen ein notwendiger Gedanke. Gesetzt nun ferner, die letzten Elemente seien alle einander qualitativ gleich, so ist nicht abzusehen, wie eins das andere selbst im Falle einer unmittelbaren Berührung zur Tätigkeit bestimmen sollte; denn es kann ihm nichts bieten, was nicht jedes bereits in sich selbst, in seiner eigenen Qualität hat. Liegt kein Grund der Tätigkeit in der Qualität eines Wesens für sich, so auch nicht darin, wenn zwei oder mehrere Wesen von ganz der nämlichen Qualität einander begegnen. Also nicht durchweg Gleichheit, sondern auch Ungleichheit, beziehungsweise Gegensatz ist unter den realen Wesen vorauszusetzen. Aus dem qualitativen Gegensatze mehrerer Wesen, die in unmittelbarer Berührung sich diesen Gegensatz darbieten, muß das resultieren, was wir Kraft nennen.

Diese realistische Weltanschauung empfiehlt sich nun nach Flügel nicht nur durch ihre Widerspruchslosigkeit, strenge Durchführung der einmal angenommenen Prinzipien und durch ihre Übereinstimmung mit den Maximen der exakten Naturforschung, sondern auch durch ihre Fruchtbarkeit bei Anwendung auf die verschiedenen einzelnen Disziplinen. Nur hinsichtlich der Theologie besteht noch vielfach das Vorurteil, als sei der philosophische Realismus in dieser Beziehung unfruchtbar, ja als schließe er wohl gar alle religionsphilosophischen Betrachtungen völlig aus. Aber die nähere Untersuchung liefert den Beweis, daß die realistische Metaphysik eine nicht zu verachtende Stütze der Religion ist. Um dies zu sehen, sollen nun im weiteren aus den dargelegten Grundzügen des Realismus die Hauptfolgerungen in Bezug auf die Religion entwickelt werden.

Die Aufgabe der Metaphysik wie der theoretischen Philosophie überhaupt ist in letzter Linie ganz dieselbe als die der Naturforschung; sie geht darauf aus, das Gegebene widerspruchsfrei zu erklären. In diesem Bestreben wurden wir zu der Annahme letzter, qualitativ einfacher, an sich unveränderlicher Wesen geführt, in deren Wechselwirkung die gegebenen Erscheinungen der Natur begründet sind. Ist hierin die Erklärung des Tatsächlichen gefunden, so ist das Geschäft der Naturforschung wie auch der Metaphysik beendet. Letztere ist demnach eine völlig weltliche Wissenschaft und führt als solche, streng genommen, nicht auf ein außerweltliches Prinzip. Nun gibt es aber bekanntlich in dem Gegebenen der Natur gewisse Formen, welche über die Natur selbst hinausweisen, nämlich die sogenannten

Zweckformen. Bei einer umfassenden Betrachtung der Natur findet sich eine Menge von Beziehungen, die nicht allein zweckmäßig scheinen, sondern auch objektiv zweckmäßig sind und zu der Annahme nötigen, daß die die Welt bildenden Wesen dem allmächtigen Willen einer schöpferischen Intelligenz unterworfen sind. Diese Annahme indes ergibt sich nach Flügel nicht als das Resultat eines strengen Beweises, so daß sie ein Wissen böte in dem Sinne, daß das Gegenteil begrifflich in sich widersprechend, also unmöglich wäre. Wohl aber liegt hier eine Wahrscheinlichkeit vor, »die so stringent ist, als eine solche nur immer bei dergleichen in Betracht kommen kann«. Mit dem Umstand, daß die realistische Metaphysik den Schluß auf eine schöpferische Intelligenz als einen höchst wahrscheinlichen (dies Wort im Sinne der Mathematik verstanden) erkennt, leistet sie der Theologie einen doppelten Dienst, einmal, indem sie den Unterschied zwischen Notwendigkeit und Wahrscheinlichkeit betont, und zum andern, indem sie die Teleologie und die sich daraus ergebenden Gedanken positiv und negativ fester begründet. Zwar hat es zunächst den Anschein, als böten diejenigen Systeme, welche meinen mit Notwendigkeit zu Gott zu führen, der Theologie mehr als der Realismus, welcher hier auf eine bloße Wahrscheinlichkeit reflektiert; allein »jene Geschenke erweisen sich gar bald als Danaergeschenke, denn alle Systeme, welche Gott und Welt als in notwendiger Beziehung stehend oder als Wechselbegriffe ansehen in der Gestalt, daß keiner derselben ohne den andern vollständig gedacht werden kann, führen zu einer Identität oder Vermengung beider, in welcher Gott aufhört, Gott zu sein, und die Welt nicht mehr Welt ist«. Diese Systeme müssen eine Antwort auf die Frage nach der Entstehung der Welt suchen, sie müssen die Welt als ein notwendiges Accidenz oder als eine unvermeidliche Folge der Substanz Gottes erkennen lehren, und heben damit den Schöpfungsbegriff als einen freien Akt Gottes auf. Was jene an die Stelle der Schöpfung setzen oder so nennen, ist nur noch ein begriff- und vernunftloser Wechsel von Zuständen eines und desselben Wesens, und es ist eine gar schlechte Bedeckung dieser Blöße, wenn man statt Weltschöpfung Weltzeugung sagt und meint, damit einen Ausdruck für die organisch sich vermittelnde Lebensmitteilung an die Welt als organisches Ganze gefunden zu haben. Wird hingegen festgehalten, daß die Welt nicht mit Notwendigkeit zu Gott führt, so liegt unmittelbar darin, daß die Welt nicht eine notwendige Folge der göttlichen Substanz ist. Nur so ist der Begriff einer Schöpfung als einer sittlich-freien Tat haltbar. Darum hat nach Flügel J. H. Fichte ganz recht, wenn er im Hin-

blick auf Herbarts Realismus sagt, er nehme die denkbar günstigste Position ein, welche nur eine Philosophie zu der Theologie einnehmen könne; denn indem er auf der einen Seite die Notwendigkeit leugnet, daß Welt und Gott einander wesentlich ergänzen, also beide substantiell sondert, zeigt er doch auch, wie überaus wahrscheinlich die Annahme Gottes und dessen Verbindung mit der Welt ist. Der Realismus vermag nämlich nicht aus eigenen Mitteln zu erklären, warum das Geschehen oder die mancherlei an sich unabhängigen Kräfte und Kräftekomplexe so kombiniert sind, wie sie kombiniert sein müssen, um die tatsächlich gegebenen Zweckformen hervorzubringen. Hätten wir eine mit ursprünglichen Vermögen ausgestattete Vernunft, welche ihre eigene Idee der Zweckmäßigkeit in die äußere Natur hineintrüge, oder wäre jedes Geschehen schon an sich ein immanent vernünftiges, dann wäre die gegebene Zweckmäßigkeit in der Natur etwas, was man a priori, sogar, freilich der Erfahrung zuwider, überall erwarten müßte. Aber die realistische Metaphysik zerstört gerade diese beiden Irrtümer, und darum muß es ihr im höchsten Grade unwahrscheinlich vorkommen, daß die überaus kunstreich gegliederten Zweckformen, namentlich die Organismen, aus dem bloßen zufälligen Zusammentreffen der voneinander unabhängigen Weltwesen hervorgegangen sein sollten; sie wird vielmehr auf eine zwecksetzende Tätigkeit einer höchsten Intelligenz schließen, welche jene Kombinationen traf.

Gehen wir nun auf den Wahrscheinlichkeitsschluß der Metaphysik ein und untersuchen wir, was sich in religiöser Beziehung unmittelbar aus dem Gedanken einer schöpferischen Intelligenz ergibt, so folgt zunächst daraus, daß Gott als eine Person, ein Ich anzusehen ist, welches sich Zwecke setzt, also erwägt, wählt, beschließt, und seine Absichten mit einer die Welt vollständig durchschauenden Weisheit und vollständig beherrschenden Macht ausführt. Darin liegt, daß Gott einmal dem Sein nach substantiell von der Welt verschieden, aber nicht geschieden ist, sondern zugleich mit ihr in einem Kausalnexus steht. Weiter ergibt sich aus der Art der Verbindung, welche die teleologischen Gedanken zwischen Gott und Welt anzunehmen erfordern, daß es sich hier zunächst nicht um das relationslose Sein der Welt handelt, sondern allein um die Welt, wie sie uns gegeben ist. In diesem Sinne ist ohne weiteres die Schöpfung der Welt durch Gott anzuerkennen, sofern er ja diese Beziehungen gesetzt hat. So verstanden, kann man auch sagen, Gott habe die Welt aus nichts gemacht, sofern darunter kein absolutes, sondern ein relatives Nichts verstanden wird, d. h. ein Etwas, was noch nicht in Beziehung zu

andern oder noch nicht in die Erscheinung getreten ist oder noch nicht da ist, wie die Welt da ist. So sind die an der Materie sich kundgebenden Kräfte, und damit das individuell bestimmte Innere der Wesen ein Werk Gottes; denn an sich und einzeln genommen ist jedes reale Wesen ohne Kraft, es schließt aber zahllose Möglichkeiten verschiedener Kräfte in sich, die es äußern könnte und müßte, wenn andere, ihm qualitativ entgegengesetzte Elemente mit ihm zusammenträfen. Ist nun dieses Zusammentreffen als von Gott geordnet anzusehen, so ist er Schöpfer aller Substanzen, Kräfte und der daraus resultierenden Bewegungen, und man darf sagen, vor der Schöpfung ruhte die Welt als Plan in Gottes Verstand, wenn man will potentiell: durch seinen Willen trat nach Leibnizens Ausdruck die möglichst beste Welt in das Dasein.

Alles in allem: die Frage, ob es eine philosophische Gotteserkenntnis gibt oder nicht, wird von Flügel dahin beantwortet, daß Gott nicht erkennbar ist wie ein Objekt, welches der Anschauung vorliegt, noch so, wie wenn die bewußte oder unbewußte Natur mit mathematischer Gewißheit zu ihm hinführte; wohl aber können die Existenz und gewisse Eigenschaften Gottes mit einer solchen Wahrscheinlichkeit erschlossen werden, daß man darauf eine Art von natürlicher Religion zu gründen vermag; man kann also von einer natürlichen oder philosophischen Gotteserkenntnis reden, indem darunter die Gesamtheit der Bestimmungen über Gott verstanden wird, welche sich unmittelbar oder mittelbar aus den teleologischen Betrachtungen über die Natur ergeben.

Außer der philosophischen Gotteserkenntnis wird nun noch eine andere Art der Gotteserkenntnis behauptet, wie solche die Offenbarung gewährt. In welchem Verhältnis stehen nach Flügel die beiden zueinander?

Die Annahme einer Offenbarung als einer übernatürlichen Mitteilung wird für Flügel in allen den Systemen unmöglich zugelassen werden können, welche entweder wissentlich oder ohne ihr Wissen Übernatürliches überhaupt ausschließen. Ebensowenig ist ihm die Annahme einer Offenbarung möglich in einem System, welches die causa transiens in jeder Form verwirft, und nach welchem alle Vorstellungen nicht von außen, auch nicht unter Mitwirkung der Sinneswerkzeuge, sondern lediglich von innen, aus dem eigenen Fonds der Seele kommen sollen. Da nun Gott selbst nicht der Grund oder die Substanz unserer Seele sein kann, wenn der Pantheismus mit seinen Widersprüchen vermieden werden soll, so ist auch, wie jede Belehrung und Erfahrung von außen, ein Einwirken Gottes auf die mensch-

liche Seele unmöglich. Für Leibniz war daher eine Offenbarung nur insofern möglich, als er annahm, Gott habe von Anfang an die Seele gewisser Menschen so eingerichtet, daß zu einer bestimmten Zeit gewisse Gedanken mit der unmittelbaren Gewißheit, Gottes Offenbarung zu sein, aufstiegen. Allein eben jenes anfängliche Einrichten der menschlichen Seele weist doch offenbar auf ein Einwirken Gottes auf jene Seelen, also auf eine causa transiens und damit auf eine Abweichung von der ursprünglichen Annahme des Systems hin. Auf eine ähnliche Meinung, als könne der Mensch nur aus sich selbst heraus Wahrheiten entwickeln und zwar so, daß diese Wahrheiten auch vor ihrer bewußten Entwicklung, wenn schon latent in unserer Seele gelegen hätten, deutet nach Flügel der Ausspruch Fries': »In Rücksicht der philosophischen Ausbildung unterscheidet sich der ausgebildetste Philosoph vom rohen Verstande nicht durch Erweiterung seines Wissens, sondern nur durch logische Deutlichkeit einer Form der Erkenntnis, welche in jeder Vernunft dieselbe ist, durch eine Verdeutlichung, welche nur dem Reflexionsvermögen zukommt«. Diese Behauptung, welche für Flügel nicht nur jede Offenbarung, sondern auch alle wahre Spekulation ausschließt, hängt ihm auf das Innigste zusammen mit dem Kantischen Vorurteil, daß die Formen der Anschauung, die Kategorien des Verstandes und die Ideen der Vernunft eine dem menschlichen Gemüte ursprüngliche Mitgift seien, welche nur durch die äußere Erfahrung angeregt und belegt würden. Gesetzt, es wäre also, und es träte eine Offenbarung an eine so ausgestattete Seele heran, so vermöchten die Kategorien die Offenbarung entweder überhaupt nicht aufzufassen, oder wir fassen sie wie alle Erfahrung in die Rahmen der angeborenen Kategorien. Damit würde aber aller Wert einer Offenbarung verloren gehen, indem jene subjektiv-menschlichen Auffassungsweisen keine objektive Erkenntnis darbieten, und auf eine solche ist es doch eben bei einer Offenbarung abgesehen. Für eine Offenbarung ist es daher wesentlich, daß sie als Belehrung von einem Wesen herrührt, welches ein anderes ist als der Empfänger, also daß sie von außen an uns kommt, sodann, daß die dargebotene Mitteilung als das aufgefaßt werden kann, was sie enthält, und nicht durch subjektive Aneignung verändert und unsern Begriffen assimiliert werden muß. Die Voraussetzungen für die subjektive Möglichkeit einer Offenbarung sind eine selbständige Seele und in derselben ein Denkprozeß, der sich an die Qualität des Gegebenen bindet und sich selbst aus der Auffassung der Dinge erzeugt. Auf Flügels Standpunkt, welcher die Identität Gottes und des Menschen, die aus-

schließliche Geltung der causa immanens und angeborene, sich selbst entwickelnde Ideen oder irgendwelche Vermögen, welche aus sich selbst erzeugen, leugnet, ergibt sich daher die Möglichkeit einer Offenbarung von selbst.

Mit der Meinung von den angeborenen Ideen hängt nun nach Flügel auch die Ansicht zusammen, als sei der Inhalt der Vernunft ein Maßstab für die Beurteilung der Offenbarung. Diese Ansicht ist ihm ganz unvermeidlich, wo man die Vernunft als ein produktives Religionsvermögen ansieht, als ein Inventarium fertiger religiöser Ideen. Man erlangt dadurch allerdings den Vorteil, daß ein Konflikt zwischen den Aussagen des Gottesbewußtseins und der Offenbarung nicht stattfinden kann, sofern das erstere geschmeidig genug ist, sich allen anzupassen. Indes liegt hier der Fehler in der Annahme angeborener Ideen. Wer über psychologische Dinge einigermaßen aufgeklärt ist, dem ergibt sich nach Flügel von selbst, daß die Vernunft kein produktives Vermögen, ebensowenig ein Inventarium fertiger oder sich von selbst entwickelnder religiöser Ideen sein kann, sondern daß man darunter nur ein formales Vermögen verstehen darf, welches Gründe und Gegengründe abwägt und danach entscheidet. Wenn nun der Inhalt der Offenbarung von der Art ist, daß er mit Vernunftwahrheiten kollidiert, so daß Widersprüche entstehen, wem ist dann der Vorzug zu geben?

Die Widersprüche können von dreierlei Art sein: entweder die Aussage der Vernunft steht mit einer der Offenbarung, oder mehrere Aussagen der letztern stehen untereinander in Widerspruch, oder die Offenbarung enthält Begriffe, die in sich selbst widersprechend sind. Das Wesen dieser Widersprüche besteht darin, daß von einem und demselben Subjekt zwei Prädikate ausgesagt werden, welche zugleich einem Subjekt nie zukommen können, sondern sich gegenseitig ausschließen. Werden dergleichen Widersprüche gemacht, oder entstehen sie durch Mangel an einer leicht vorzunehmenden Distinktion im Denken, oder bei ungenauer Auffassung des Gegebenen, so sind sie im ersten Falle ohne weiteres zu verwerfen, in dem andern fordern sie das Denken oder Beobachten zu einer genauen Revision seiner selbst auf. Sieht man sich aber bei aller Genauigkeit des Denkens oder Beobachtens dennoch genötigt, einem Subjekt ein Prädikat beizulegen, welches vom Begriff des Subjekts selbst ausgeschlossen wird, so entsteht ein wissenschaftliches Problem: gewisse Begriffe oder Sätze müssen auf das Geheiß der Erfahrung oder eines exakten Denkens als sicher festgehalten werden, während sie doch als undenkbar erscheinen. Von dieser Art sind die metaphysichen

Probleme. Die Lösung solcher Probleme besteht darin, daß gezeigt wird, nicht die Dinge selbst sind in sich widersprechend, als vielmehr unsere Begriffe, in welchen wir sie nicht umhin können aufzufassen. Diese Widersprüche aus unsern Begriffen hinwegzuschaffen, ist die Aufgabe der verschiedenen Wissenschaften, und es geschieht dies in der Regel durch die Erkenntnis, daß unsere Begriffe noch unvollständig sind und nur durch Hinzunahme von gewissen Ergänzungsgedanken von den innern Widersprüchen befreit werden. So sieht sich die allgemeine Metaphysik genötigt, das Gegebene, um es widerspruchsfrei zu denken, zu überschreiten und zu den allgemeinen Erscheinungsformen letzte, einfache, reale Wesen, zu der gegebenen Veränderung eine sie hervorbringende Ursache anzunehmen. Nun haben nach Flügels Voraussetzung die Begriffe oder Aussagen der Offenbarung dieselbe Gewißheit wie die der Erfahrung. Sollten sich also Widersprüche in der Offenbarung oder zwischen ihr und der Erfahrung herausstellen, so müssen diese Widersprüche notwendigerweise lösbar sein und können nur darum als Widersprüche erscheinen, weil wir die nötigen Ergänzungsgedanken noch nicht gefunden haben. So wenig die Veränderung aufhört, wirklich zu sein, weil ihr Begriff in sich widersprechend ist, so wenig ist man berechtigt, die Sicherheit der Offenbarung darum in Zweifel zu ziehen, weil sich gar manches Unbegreifliche in ihr findet. Gott ist aber für uns nicht ein Gegenstand der Anschauung und auch der offenbarte Gott nicht der offenbare, so daß die Ergänzungsgedanken, welche erforderlich sind, um das Unbegreifliche denkbar zu machen, wenn sie nicht ausdrücklich in der Offenbarung enthalten sind, von uns überhaupt nicht oder doch nur mit großer Unsicherheit gefunden werden können.

Muß man also wissenschaftlich bei dem Inhalt einer bestimmten Offenbarung, selbst wenn eine solche für uns zum Teil Widersprechendes enthalten sollte, stehen bleiben, und wird vorausgesetzt, daß die Data der Erfahrung wie der Offenbarung, auf denen unsere Erkenntnis Gottes beruht, sich nicht erweitern, so ist für Flügel damit auch die Frage nach der Vollkommenheit der Religion hinsichtlich ihres intellektuellen Charakters leicht entschieden: im allgemeinen kann man sagen, »von der übersinnlichen Welt wissen wir nicht mehr, als uns der Herr derselben offenbar gemacht hat«. Und nun nimmt ihm in dieser Hinsicht Jesus Christus die erste Stelle ein, sofern er für sich eine absolute Kenntnis Gottes und göttlicher Dinge in Anspruch nahm. Hatte er dazu ein Recht, verdient er hierin Glauben? Um dafür einen Beweis zu führen, ist zunächt zu

bestimmen, daß er wirklich Äußerungen, eine absolute Gotteserkenntnis betreffend, getan hat. Dies ist Flügel eine Frage der historischen Kritik; sie hat zuerst die Evangelien nach ihrer Glaubwürdigkeit zu prüfen. Nach dem Standpunkt der heutigen neutestamentlichen Untersuchungen hält es Flügel für ein sicheres Ergebnis, daß jene Berichte historischen Glauben verdienen, zumal auch in Bezug auf die Äußerungen Jesu über seine mindestens übermenschliche Kenntnis Gottes. Aus der Tatsache solcher Äußerungen folgt natürlich noch nicht, daß diesen Erklärungen ohne weiteres Glauben beizumessen sei. Ob diese Erklärungen daher auf Wahrheit oder auf Täuschungen beruhen, kann ihm nur eine Untersuchung über den sittlichen Charakter Jesu entscheiden. Wenn nun irgend etwas feststeht, so ist es nach Flügel die moralische Reinheit und damit die Glaubwürdigkeit Jesu. Flügel eignet sich hier die Worte Plancks an: »Es ist ein Verbrechen an der beleidigten Menschheit oder Hochverrat an dieser, ihm nicht zu glauben, denn alles, was uns der Natur unserer Seele nach durch eine sittliche Nötigung zum Glauben verpflichtet, tritt hier in einem Grade und mit einer Stärke ein, wogegen nur ein vorsätzliches Widerstreben stattfinden kann, das uns eine wahre Verschuldung zuziehen kann. Die Klarheit des Verstandes Jesu, die Schärfe des Urteils, die Tiefe des Nachdenkens, die Reinheit der Phantasie und dabei die Ruhe, die Besonnenheit und die Umsicht im Forschen, die wir fast in jedem seiner Vorträge und Aussprüche und in noch höherem Grade in dem Ganzen seines Plans bewundern müssen, diese verbürgen uns doch gewiß, soweit es bei Menschen möglich ist, daß bei ihm in Ansehung desjenigen, was sich ihm als Wahrheit bewährt hatte, am wenigsten eine Selbsttäuschung möglich war; die Heiligkeit aber seines Charakters macht es noch viel weniger denkbar, daß er jemals aus irgend einer Absicht Irrtum für Wahrheit hätte geben können, oder Irrtum unter dem Scheine der Wahrheit hätte verbreiten wollen. Es ist also kein Scheingrund vorhanden, der uns zu einem Zweifel an seiner Wahrhaftigkeit berechtigen könnte«. —

Wir verkennen nicht den Ernst und die Tiefe dieser Flügelschen Religionsphilosophie; sie gehört jedenfalls zu dem Besten, was hier neuerdings geleistet ist, wie denn Flügel fraglos der gegenwärtig geistreichste Vertreter der Herbartschen Schule ist. Dennoch scheint sie uns zwei Schwierigkeiten nicht zu beseitigen. Wie sollen wir die ursprüngliche Selbständigkeit der ungewordenen Realen mit ihrer Abhängigkeit von der ordnenden und regierenden Tätigkeit Gottes zusammenreimen? Wie sollen die schlechthin einfachen Realen, die

keiner Veränderung, also auch keiner äußern Einwirkung fähig sind, von Gott zur zweckmäßigen Ordnung bestimmt werden? Sofern ihnen ursprüngliche Bewegung zukommen soll, kann diese nicht von Gott aufgehoben und abgeändert werden, weil dies eine Wirkung auf die Realen und also eine Änderung in ihnen wäre; sofern aber diese ursprüngliche Bewegung doch eigentlich keine wirkliche Bewegung der Realen selbst, sondern nur die zufällige Ansicht von ihren gegenseitigen Störungen und Selbsterhaltungen sein soll, so würde dann die zweckvolle Gruppierung derselben allerdings keine Änderung an ihnen, sondern an der Ansicht ihres Betrachters sein, und da dieser ursprüngliche Betrachter eben nur Gott selber wäre, so kämen wir also, wie schon Pfleiderer richtig erkannt hat, auf eine von Gott selbst in Gott bewirkte Änderung seiner Ansicht der Realen hinaus, ein Gedanke, der aber schon an Herbarts entschiedener Verwerfung aller Selbstbestimmung oder des causa-sui-Seins scheitert. Und dabei stoßen wir auf eine weitere Schwierigkeit: wie sollen wir eine außerweltliche selbständige Intelligenz Gottes mit den Grundbestimmungen der Herbartschen Psychologie reimen, nach denen die Intelligenz erst aus der ursprünglich inhaltslosen Seele durch ihre Selbsterhaltung gegenüber anderen Realen zu stande kommt? Es ist ja ein Kardinalsatz Herbarts, daß die Seele als einfaches Wesen nicht an sich vorstellende Kraft sei, sondern die Vorstellungen ihr nur zukommen durch ihre äußeren Beziehungen zu andern Realen, und zwar näher zu solchen, welche mit ihr bereits in demjenigen zweckmäßigen Gruppierungsverhältnis stehen, das wir Organismus nennen. Da nun von Gott als einfachem Seelenwesen dasselbe gelten muß, so kann auch er seine Vorstellungen nur durch zweckmäßige Beziehungen zu andern Realen erhalten haben, woraus folgt, daß diese Zweckmäßigkeit nicht erst von ihm bewirkt sein kann, weil er, um sie zu bewirken, schon vor ihr in sich selbst die Zweckvorstellungen hätte haben und diese also spontan aus sich hätte erzeugen müssen. Ist aber die Zweckmäßigkeit nicht von Gott geordnet, so ist damit der ganze teleologische Gottesbeweis, auf welchem die objektive Gültigkeit der Gottesidee ruhen sollte, wieder hinfällig geworden.

2. Kapitel.

Die gegenwärtigen Hauptvertreter der Religionsphilosophie auf philosophisch neuer Basis.

a. Einführung.

Die Erkenntnis, daß eine Basierung der Religion auf eines der früheren philosophischen Systeme eine wirkliche Fundierung derselben nicht gewährt, führte zum Aufsuchen neuer Wege. Die wichtigsten Forscher in dieser Hinsicht sind heute Rudolf Eucken, dessen Gedanken Gustav Claß und Ernst Tröltsch nicht ferne stehen, Hermann Siebeck, Günther Thiele, August Dorner, Georg Runze, Franz Mach und Julius Baumann.

Euckens Philosophie begründet die Religion in letzter Hinsicht in einer alles menschliche Dasein überragenden Welt, die ihm als jene überlegene Macht erscheint, welche alle Wirklichkeit trägt, alle Mannigfaltigkeit zusammenhält und die beständig tätige Wurzel des menschlichen Lebens bildet. Die verschiedenen Lebensordnungen, zumal die Religion und Moral erscheinen hier als eine Auseinanderlegung der Geisteswelt für die Wirklichkeit des Menschen, d. h. als verschiedene Stufen, die gegeneinander eine selbständige Bedeutung haben, sich aber fortwährend ergänzen müssen, und zwar unter beständiger Beziehung auf die begründende Geisteswelt, um ihr Recht und ihre Bedeutung behaupten zu können, die neue Weltordnung selbst aber ist nicht möglich ohne das Wirken einer allem menschlichen Vermögen überlegenen Gottheit. In ähnlicher Weise sieht Gustav Claß die wahre Wirklichkeit im Geist, d. h. in der Verbindung von Denken (mit der ihm eigenen praktischen Wahrheitstendenz, aus welcher alle herrschenden Gedankensysteme hervorgehen) und menschlichem Ich, das trotz seiner »Naturhaftigkeit« auf die Forderungen des Gedankensystems reagiert; die Einheit aber von ab-

solutem Denken und absolutem Ich ist ihm von Ewigkeit zu Ewigkeit Gott. Auch Tröltschs Verwandtschaft mit Eucken zeigt sich besonders in der Anerkennung eines allem seelischen Mechanismus überlegenen Geisteslebens, wobei er den Kernpunkt der Religionsphilosophie in der psychologisch-erkenntnistheoretischen Analyse des religiösen Bewußtseins sieht im Sinne eines Kritizismus, der ihm dahin fortzubilden ist, daß er für die Grundbegriffe aller aktuellen Religion, d. h. für die Begrife der Inspiration und Offenbarung, Raum gewinnt. Ursprünglich der Herbartschen Richtung zugehörig, kam Hermann Siebeck später zu der Einsicht, daß Herbarts psychologische Begründung der Erkenntnisfunktionen die Allgemeingültigkeit derselben nicht deutlich macht, worauf dann für ihn der Grundgedanke der Kantschen transcendentalen Ästhetik und Logik sowie die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft maßgebend wurde. Der Umstand aber, daß von ihm bei Kant die Bezeichnung des wirklichen Einheitspunktes für das Verhältnis der praktischen zur theoretischen Vernunft und außerdem die Berücksichtigung des Entwicklungsgedankens vermißt wurde, gab ihm den Anlaß zum selbständigen Weiterdenken des bei Kant vorliegenden Grundproblems über Wissen und Glauben und zwar an der Hand des Begriffs der Persönlichkeit in Verbindung mit dem der Entwicklung. Wie bei Siebeck, so spielt auch bei Thiele die Persönlichkeit eine große Rolle. Alle Wahrheit gipfelt für Thiele in der Religionsphilosophie und findet ihren endgültigen Abschluß in dem Begriff der Persönlichkeit. Da aber der eigentliche Kern in diesem Begriffe das Selbstbewußtsein ist, bezeichnet Thiele seine Religionsphilosophie als Philosophie des Selbstbewußtseins. Auch Dorner nähert sich in erkenntnistheoretischer Beziehung der Kantischen Philosophie, geht aber in metaphysischer Hinsicht weit von Kant ab; die Metaphysik endet auch ihm in der Gotteserkenntnis. Die religiösen Begriffe haben ihren Grund in dem Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit, das ein Bewußtsein von der uns tragenden, auch unsere Freiheit ermöglichenden Allmacht ist und auch ein objektives Erkennen der göttlichen Wahrheiten ermöglicht. Georg Runzes Lieblingsgedanke ist der Gedanke der Mitwirkung der Sprache bei allen, auch den religiösen Vorstellungen. Unser ganzes Denken ist einerseits zwar durch die metaphorische und mythenbildende Natur der Sprache bedingt, andrerseits aber erfährt die dadurch begründete Skepsis insofern eine Einschränkung, als die Fähigkeit der Sprache, Probleme zu formulieren, nicht wesentlich weiter reicht als ihre Fähigkeit, Probleme zu lösen; soweit unser Bedürfnis geht, über den Rahmen der sinnlichen Wahrnehmung und

der verstandesmäßigen Formalbegriffe hinaus im Ernst Probleme zu formulieren, soweit ist auch die Möglichkeit des problemlösenden Urteils gegeben. Hierdurch wird nach Runze der allem Willen zur Wahrheit voraufgehende Glaube an die Möglichkeit des Erkennens bestätigt, und in diesem Punkte berührt sich die Philosophie mit der Religion. Während endlich Franz Mach trotz aller intellektuellen Skepsis schließlich einen strikten Theismus verficht, kommt Baumann mehr zu einem gewissen Deismus, sofern ihm die Gleichförmigkeiten und Aufeinanderbezogenheiten des Wirklichen den Gedanken einer einheitlichen Ursache erzeugen, die ihm als mathematisch-mechanische Intelligenz erscheint, welche die Wirklichkeit ewig schafft und erhält

b. Rudolf Eucken und verwandte Denker (Claß und Tröltsch).

Rudolf Eucken wurde am 5. Januar 1846 zu Aurich geboren, studierte 1863—67 in Göttingen und Berlin Philosophie, Geschichte und Philologie, wirkte 1867—71 als Gymnasiallehrer, ging 1871 als ordentlicher Professor der Philosophie nach Basel und 1874 in gleicher Stellung nach Jena, wo er noch heute lehrt und infolge seiner glänzenden Lehrtätigkeit und vorzüglichen Darstellungskunst jährlich zahlreiche Schüler des In- und Auslandes um sich zu sammeln weiß. Von seinen vielen Schriften nennen wir die Arbeiten über Aristoteles »De Aristotelis dicendi ratione« (1866), »Über den Sprachgebrauch des Aristoteles« (1868), »Über die Methode und die Grundlage der aristotelischen Ethik« (1870), »Die Methode der aristotelischen Forschung« (1872) und »Über die Bedeutung der aristotelischen Philosophie für die Gegenwart« (1872), ferner »Über den Wert der Geschichte der Philosophie« (1874), »Geschichte der philosophischen Terminologie« (1879), »Über Bilder und Gleichnisse in der Philosophie« (1880), »Zur Erinnerung an Ch. Krause« (1881), »Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit« (1886), »Beiträge zur Geschichte der modernen Philosophie, vornehmlich der deutschen« (1886), »Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart« (1878, 3. Aufl. unter dem Titel »Geistige Strömungen der Gegenwart« 1904), »Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens« (1885), »Die Einheit des Geisteslebens in Bewußsein und Tat der Menschheit« (1888), »Die Lebensanschauungen der großen Denker« (6. Aufl. 1905), »Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt« (1896), »Das Wesen der Religion« (1901), »Der Wahrheitsgehalt der Religion« (2. Aufl. 1905), »Thomas von Aquino und

Kant, ein Kampf zweier Welten« (1901), »Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebenserfahrung» (1903).

Wenn wir in der Einleitung von dem Wiederaufschwung der Religion in der Gegenwart sprachen, so daß auch die Philosophie, die alte Feindin der Religion, heute ernstlich bemüht ist, ihr die Bahn frei zu machen, so ist das hervorragendste Beispiel dafür die Arbeit Rudolf Euckens. Seine Gedanken sind wie wenig andere geeignet, der Religion die wissenschaftliche Stütze zu gewähren, deren sie bedarf, um nicht als Illusion und Wahngebilde, sondern alse ine reale Tatsächlichkeit und Lebensmacht bestehen zu können. Sehen wir uns seine Religionsphilosophie darum etwas genauer an!

Eine Untersuchung des Lebensprozesses in der Richtung auf das religiöse Problem muß sich nach Eucken zunächst die Frage vorlegen, ob derselbe ein einheitliches Ganze bildet, oder ob er wesentliche Unterschiede in sich aufweist. Dabei beweist ihm jede vorurteilsfreie Betrachtung, daß unser Leben zwei Seiten in sich schließt, die Seiten Natur und Geist. Die sichtbare Natur, aus der unser Leben hervorwächst, hat sich der neuern Wissenschaft als ein ins Unermeßliche verlaufendes Gewebe von lauter einzelnen Elementen dargetan. Diese Elemente kommen nur zusammen, indem sie sich von außen berühren; ein inneres Teilhaben aneinander ist nicht möglich und denkbar. Ebenso wird auch das menschliche Handeln zunächst von der Selbsterhaltung und Selbsterhöhung des Einzelwesens getrieben, unser Leben schöpft seinen Inhalt zunächst aus den äußeren Beziehungen und Berührungen, es ist nichts anderes als ein Verkehren mit der Umgebung, und was innerlich heißt, ist nur ein Niederschlag dessen, was an der Berührungsfläche entstand. Wie aber dieser Zustand an die Berührung gebunden bleibt, so sind auch die Dinge nicht jenseit der Berührung zugänglich; was sie darüber hinaus bei sich selbst sein mögen, davon können wir nichts wissen. Aber dennoch, mag diese Art des Lebens die geschichtlichen Anfänge des Menschen fast ganz beherrscht haben und auch heute noch den Durchschnitt beherrschen, es entwickelt sich neben ihr ein anderes Sein mit neuer Gestalt und Richtung. Allenthalben erscheinen Weiterbildungen und Wandlungen und führen zu einer wesentlich höheren Stufe. So wird z. B. das menschliche Tun nicht gänzlich von der Selbstbehauptung festgehalten, sondern auch darüber hinaus auf das Wohl anderer gerichtet. Innere Zusammenhänge menschlicher Gemeinschaft entstehen und vermögen das Individuum bis zur völligen Aufopferung für ihre Zwecke zu gewinnen. In Kunst, Wissenschaft, Recht, Technik usw. erwachsen große Zusammenhänge und

zwingen den Menschen in ihren Dienst. Solche Macht könnte ein Ganzes nun und nimmermehr gewinnen, ließe uns nicht eine Veränderung im innern Gewebe der Seele aus dem Ganzen denken und leben. Eine innere Vergegenwärtigung jener Zusammenhänge muß möglich sein, der Gedanke eines Ganzen muß die Mannigfaltigkeit umfassen und das bloße Aggregat in ein System verwandeln. So erweist es in Wahrheit der Aufbau einer zusammenhängenden Gedankenwelt, eine durchgehende Organisation der Kultur.

Wichtiger noch ist die Tatsache, daß sich der Lebensprozeß der bloßen Berührung mit den Dingen entwindet, indem er sowohl das Seelenleben in sich selbst vertieft als auch über die bloße Erscheinung hinaus zum Wesen der Dinge strebt. Das innere Leben schließt sich immer mehr zu einer Einheit zusammen, verfolgt eigene Bahnen und übt eine Gegenwirkung gegen die äußeren Eindrücke. Zum bloßen Geschehen an uns gesellt sich nunmehr ein Handeln aus eigener Entscheidung, und die Menschheit entwickelt gegenüber dem Reich der Natur ein eigenes Reich, das Reich der Kultur. Ein gemeinsames Geistesleben umspannt hier alle Verzweigung und bietet dem Menschen ein neues, naturüberlegenes Dasein. Und damit, daß der Lebensprozeß das scheinbare Jenseits in sich aufnimmt, erheben sich neue Größen und Güter; so das Problem der Wahrheit, so gegenüber dem Nützlichen und Angenehmen das Gute. Es entwickelt sich weiter eine andere Art seelischer Tätigkeit, eine Verschiebung des Lebens ins Gedankenhafte, Unsinnliche, Ideelle; ja es erfolgt eine Umkehrung, indem jene Gedankenarbeit sich für das Frühere und das Begründende erklären muß, während das Sinnliche an die zweite Stelle rückt und zu einer Außenseite des Lebens herabsinkt. Diese Begründung des Lebens auf den Gedanken ist zugleich ein Gewinn an Durchsichtigkeit und Freiheit. Wohl übt der Gegenstand, den wir an uns ziehen möchten, gegen uns einen starken Zwang, aber derselbe wirkt nicht mit physischem Drucke, sondern nur durch die eigene Tätigkeit der Anerkennung hindurch; er bestätigt die Freiheit, indem er sie aufzuheben scheint. Auch der Gedanke der Pflicht ist unvollziehbar ohne ein Aufnehmen der sittlichen Ordnung in das eigene Wollen. Dieses aber weist uns auf Ziele, die wir erreichen wollen, bildet jenseit aller subjektiven Kraft geistige Werte und verwandelt unser Leben in eine fortwährende Aufgabe, in ein großes Problem. So sei uns darüber kein Zweifel mehr, daß unser Seelenleben nicht bloß eine von der Natur überkommene Bewegung weiterführt, sondern daß es eine neue Art der Wirklichkeit zu erkennen gibt.

Das Zusammentreffen zweier Stufen innerhalb eines Daseins besagt an sich noch keinen Widerspruch, derselbe würde erst entstehen, wenn zwischen beiden Verwicklungen und Konflikte ausbrächen. Das aber ist tatsächlich der Fall. Das geistige Leben gibt sich als das Überlegene und zur Herrschaft berufene; in Wirklichkeit aber wird es vielfach zurückgedrängt und muß dem naturhaften Platz machen; es bleibt z. B. beim Menschen an die Natur gebunden und scheint sie als ein bloßer Anhang zu begleiten. Das Kulturleben ist gewiß nicht ohne Moral, ohne Selbstlosigkeit und Opferwilligkeit, die gemeinsamen Einrichtungen halten große Ziele vor, und im gesellschaftlichen Zusammensein pflegen wir uns beständig gegenseitiger Teilnahme, Liebe und Hochachtung zu versichern. Aber wer das alles für Wahrheit nimmt, den pflegt das Leben bald zu enttäuschen, die vermeintlichen Goldstücke erweisen sich als bloße Rechenpfennige. Was Lebenserfahrung heißt, ist im Grunde nur ein Erkennen jenes Scheins. Das eigene Interesse ist die treibende Kraft des Lebens; sie gewinnt die Individuen nicht durch eine Vorhaltung hoher Ziele jenseit ihrer Lebenskraft, sondern durch Vorteile, welche sie ihnen verheißt, und durch Nachteile, die sie ihnen androht. Gewiß ist unbestritten, daß in einzelnen großen Augenblicken Individuen und ganze Völker eine selbstlose Gesinnung und eine herrische Aufopferung gezeigt haben. Aber enthält nicht der Umstand, daß jene Leistungen als etwas Wunderbares gepriesen und als etwas fast Übermenschliches angestaunt wurden, das vernichtendste Urteil über den Durchschnitt der menschlichen Verhältnisse? Und wie im moralischen Gebiet ist es auch mit den Aufgaben des Menschen in Staat und Gesellschaft, in Kunst und Wissenschaft. Das Streben des Durchschnitts geht allenthalben nicht auf die Sache, sondern auf die dem Individuum daraus erwachsenden Vorteile.

Nicht anders ist es, wenn wir das geistige Vermögen des Menschen in Betracht ziehen. Das sinnliche Vorstellen verfolgt uns in alle Begriffe. Mit wieviel Mühe und Eifer hat von jeher die Religion reine Begriffe vom Göttlichen erstrebt, und wie sehr hat sie dabei immer von neuem die Schranken unseres Vermögens empfinden müssen. Das menschliche Erkennen erreicht hier nicht mehr als ein bloßes Gleichnis, d. h. der Mensch bleibt immer in seinen menschlichen Vorstellungskreis gebannt. Was aber vom Begriff, das gilt von der Erkenntnis überhaupt. Wir dringen nirgends bis in die Dinge hinein. Womit wir uns beschäftigen, sind nie die Dinge, sondern nur unsere Vorstellungen, die Bilder von den Dingen. Es steht zwischen uns und der Wirklichkeit als ein unüberwindliches

Hemmnis unser eigener Gedanke. Daher war auch allen tieferen Denkern das schwerste der Probleme der eigene Begriff der Wahrheit; sie nahmen die Frage nach der Möglichkeit einer Wahrheit immer von neuem auf und kamen doch nicht zu Rande.

Womöglich noch gespannter als beim Denken gestaltet sich das Problem beim Handeln. Die moralische Unzulänglichkeit des Menschen war von alters her ein Gegenstand der Klage, aber über der Klage vergaß man zu fragen, ob dem Menschen seine gegebene und unwandelbare Natur überhaupt anders zu handeln gestatte. Lust und Unlust treiben und lenken unser Leben; mögen sie auch noch so verfeinert werden, so bindet uns doch auch in der größten Verfeinerung unsere Subjektivität, wir handeln für nichts anderes als für unsern eigenen Zustand. Auch wenn wir uns für allgemeine Zwecke aufopfern, so ergibt eine genauere Prüfung doch immer, daß wir das andere wollten, weil es uns Freude verhieß und wertvoll war. Überall jenes Eingesponnensein des Menschen in sein eigenes kleines Ich! Die alte Natur hält uns fest, zwingt alles Streben in ihren Dienst und zieht auch den höchsten Aufschwung zu sich zurück. Das Geistesleben schwebt vor unserer Seele nur wie ein fernes Bild, ein ungreifbarer Schatten.

Wo finden wir einen Ausweg? Unser eigenes Wesen zeigt einen durchgehenden Widerspruch, der weder zu ertragen noch zu überwinden ist. Unsere Natur versagt die Mittel zur Einrichtung dessen, worin wir nicht umhin können, unsern Wert und unsere Größe zu setzen. Das Unmögliche zu lassen und einfach auf die niedere Stufe zurückzukehren, ist ausgeschlossen, weil die Sehnsucht nach einem Vollkommenen, nach Wahrheit und Liebe, nach einem wesenhaften Leben anstatt des Umhertreibens in bloßen Erscheinungen, nicht aus unseren Herzen zu entfernen ist. Sollen wir also auf einen Sinn unseres Daseins verzichten und uns in den Widerspruch ergeben? Nein, gewiß nicht! Es gibt allerdings einen Ausweg! Er findet sich in dem Aufweis einer neuen Wirklichkeit.

Eine neue Welt kann in der Seele des Menschen nicht aufsteigen ohne eine Befreiung des Menschen von der Kleinheit des Ich. Nach einer solchen sei also Umschau gehalten! Irgendwelche Befreiung jener Art ist zunächst ersichtlich in dem Komplex von Erscheinungen, der unter dem Begriff der Moral zusammengefaßt wird; denn so groß auch die Menge von Ansichten hier ist, so enthalten sie doch die Grundüberzeugung, daß in der Moral dem Menschen ein Streben zugemutet wird, das nicht der natürlichen Selbsterhaltung, sondern überlegenen Zwecken dient. Der Mensch kann nicht

umhin, ein Urteil über alles fremde wie eigene Handeln zu fällen. Einiges wird gebilligt, anderes verworfen, die Übereinstimmung des Tuns mit solchem Urteil als eine Freude, der Widerspruch als ein Schmerz empfunden. Deutlich scheidet sich damit von dem Nützlichen ein Gutes, von dem Schädlichen ein Schlechtes. Was im Besonderen »gut« sei, ist eine Frage für sich, die verschieden beantwortet werden mag. Daß aber an allen Orten und zu allen Zeiten irgend etwas als gut und verbindlich anerkannt und als Maßstab der Beurteilung verwandt wurde, bleibt eine unbestreitbare Tatsache, und aller haarspaltende Scharfsinn wird uns diese Tatsache nicht rauben, welche auch aus unserm eigenen Innern spricht, und die wir unser Gewissen zn nennen pflegen. Diese Stimme erzwingt sich immer wieder Gehör, sie übt ihre Wirkung nicht bloß in hervorragenden Augenblicken, sondern durchdringt mit stillem Einfluß das ganze Leben. Und wo sie voll zur Herrschaft gelangte, erfüllte sie das Leben mit Lust, Liebe und Freude, sie machte reich auch in der Armut, frei auch in der Knechtschaft, ja auch in größten Leiden und Schmerzen entwickelte sie mit überwältigender Kraft die Überzeugung der Unzerstörbarkeit eines innersten Kernes und ließ aus dem Zusammenbruch aller gewohnten Glücksbestrebungen die Hoffnung und Gewißheit eines neuen, echteren und reineren Glückes erstehen.

So erhebt die Moral über das Ich, sie vollzieht eine Befreiung und Erweiterung des Lebens mit gewaltiger Kraft, weil sie der natürlichen Enge direkt entgegentritt und alles Einfließen egoistischer Interessen in ihre Beweggründe als eine innere Zerstörung empfindet. Aber auch das übrige Geistesleben wirkt zu einer inneren Erweiterung, sofern es nur irgendwelche Selbständigkeit gegen die unmittelbare Seelenlage gewinnt; denn durch seine ganze Verzweigung, durch Kunst und Wissenschaft, durch politisches und soziales Wirken drängt es die kleinliche Sorge um das eigene Wohl zurück und läßt es den Menschen neue, uneigennützige Interessen gewinnen. Wahrheit und Schönheit, Recht und Gemeinwohl wollen als Selbstzweck behandelt sein, alles Zurückbiegen auf das subjektive Ergehen der Individuen wird ihnen zur Schädigung und Verkehrung. Im Fortgange der Kultur wachsen jene Betätigungen mehr und mehr zu großen Zusammenhängen, sie werden selbständige und von innen her bewegte Mächte, die aus einer inneren Notwendigkeit Forderungen erheben und Konsequenzen hervortreiben, die einen eigenen Weg einschlagen und verfolgen, unbestimmt um das Behagen der Individuen, ja um das Wohl und Wehe des Menschen überhaupt. Diese ihre Macht

aber ist in Wahrheit kein eigener Besitz, sondern sie wird jenen Gebieten aus einem umfassenden Lebensprozeß eingeflößt; sie verlieren jene Macht sofort und werden zu leeren Gehäusen, sobald jener Prozeß sich von ihnen zurückzieht, sobald wir nicht mehr unser Selbst in ihnen erkennen. Aber wenn unser Leben sich so der unmittelbaren Lage und Empfindung entwinden, ja ihr entgegenstellen kann, so muß unser Wesen wohl weiter sein als jene Lage es zeigt, so wird das Aufsteigen einer neuen Welt in uns unverkennbar. Es steht der nächsten, unmittelbar vorhandenen Welt eine andere Art des Seins, eine neue überlegene Ordnung der Dinge gegenüber, eine geistige Sphäre gegenüber derjenigen der Erfahrung. Bei dem Problem nun, ob beide Sphären in einem Leben zusammentreffen und hier sich auseinandersetzen können, liegt die Entscheidung darüber, ob unser Leben einen zwingenden Antrieb zur Religion enthält oder nicht.

Wir fragen uns zunächst: was gehört wesentlich und unerläßlich zur Religion, zur Religion in allem und jedem Sinne? Denn alle Besonderheit bleibe hier zunächst beiseite! Jedenfalls dieses, daß sie der unmittelbar gegebenen Welt eine andere entgegenhält, daß sie eine Zerlegung der Wirklichkeit in verschiedene Reiche und Stufen vollzieht. Ohne einen Gottesglauben ist Religion sehr wohl möglich, wie der alte und echte Buddhismus zeigt; ohne eine Zweiheit der Welten, ohne Ausblicke in ein neues Sein wird sie ein leeres Wort. Die bloße Anerkennung einer höheren Ordnung ergibt jedoch keineswegs schon Religion. Jene Ordnung muß nicht bloß an sich vorhanden, sondern auch für uns wirksam sein; sie muß in unser Leben hineinragen, uns neue Ziele und Kräfte zuführen, unser Dasein auf eine neue Grundlage stellen. Sonst bleibt sie uns bei aller Hoheit fremd und gleichgültig. Das bloße Dasein von Gottheiten ließen sich auch die Epikuräer gefallen. Also es gibt keine Religion ohne eine lebendige Gegenwart der höheren Welt in unserem eigenen Bereich. Bei solcher Gegenwart muß diese mit der Welt der Erfahrung hart zusammenstoßen und wird das Ganze des Lebens ungleich verwickelter gestalten. Aber diese Verwicklung ist zugleich das Charakteristische, das Mächtige, das Umwälzende in der Religion.

Unsere Frage geht jetzt dahin, ob das menschliche Dasein eine Fortbildung des Lebens in der Richtung einer ursprünglichen Geistigkeit zeigt. Bejahenden Falls wäre zuerst die unmittelbarste Erscheinung jener Tatsache aufzusuchen, sodann die Sache auf ihre Voraussetzungen zurückzuführen und endlich die Stellung des menschlichen Subjekts zu ihr zu erörtern.

Was den ersten Punkt anlangt, so zeigt der Befund der Erfahrung tatsächlich eine Bewegung, die eine Überwindung der Kluft zwischen Mensch und Geistigkeit aussichtsvoll anbahnt, und zwar darin, daß trotz alles Gegendruckes der Außenwelt, der Gesellschaft, der eigenen Seele sich im Menschen irgendwelches selbständige Geistesleben regt. Ein Zeugnis dafür ist schon der stille, aber zähe Widerstand, den das Durchschnittsleben mit seiner untergeordneten und bloß anhängenden Geistigkeit im eigenen Kreise des Menschen findet. Jenes Halbleben erscheint nicht nur einer reflektierenden Betrachtung als unzulänglich, sondern unmittelbar, wenn auch fast gegen seinen eigenen Willen, empfindet der Mensch seine Leere, seine Unwahrhaftigkeit. Woher anders könnte ein solches Empfinden stammen als aus einer in uns vorhandenen, wenn auch verborgenen Tiefe? Eine Sehnsucht nach einer höheren, reineren Art des Seins läßt sich bei uns nicht unterdrücken; sie gewinnt um so mehr Macht, je mehr Verwicklungen und Leiden das Leben uns auferlegt. Dazu kommt ein Weiteres. Es entwickelt sich im Menschen eine Erhebung zu einer Persönlichkeit. Soll dieser schwankende und vielumstrittene Begriff irgend einen präzisen Sinn haben, so kann es kein anderer sein, als daß hier eine Verbindung echtgeistigen Lebens zur Einheit erfolgt, daß dies Leben auch im menschlichen Kreise einen festen Kern erhält und sich mit seiner Entwicklung mehr und mehr zu einem eigenen Kreise ausbaut, ja zu einer neuen Wirklichkeit strebt. Persönlichkeit ist entweder eine leere und irreführende Redensart oder der Ausdruck einer neuen Welt, worin sich die Geistigkeit dem wirren Gemenge entwindet und zur Selbständigkeit erhebt. Aber auch die Form, wie sich unser Leben in geistigen Dingen bewegt, bezeugt den Eintritt emporziehender Kräfte. Jene Bewegung ist kein ruhiges und sicheres Vorwärtsgehen, sondern ein Kämpfen und Ringen, ein Bilden von Höhepunkten und ein Sichemporringen zu ihnen, oft auch ein Zurücksinken, sie ist ein Hervortreiben und ein Überwinden von Gegensätzen. Woher anders kann das kommen als daher, daß in unser Leben ein neuer großer Antrieb gesetzt ist, der sich nicht mit einem beschränkten Raum begnügt, sondern der das Ganze beherrschen will, und der daher mit dem Übrigen schroff zusammenstoßen muß. Daher muß alle Entwicklung eines persönlichen Lebens unser Dasein aus seiner behaglichen Ruhe aufrütteln, ihm eine unendliche Aufgabe vorhalten, es in einen rastlosen Kampf verwandeln. Das aber ist das Bild, das uns in Wahrheit entgegenschaut. Dieser Erfahrung des Individuums entspricht die der Menschheit. Wie wäre die Bildung der Kultur, wie die Abhebung und Ent-

gegensetzung eines Kulturstandes gegen den Naturstand begreiflich ohne eine Erzeugung selbständigen Geisteslebens im eigenen Kreise der Menschheit? Mag die Kultur auch voll Schein und Heuchelei sein, alle Entstellung unter den Händen der Individuen läßt die Tatsache unangetastet, daß sie überhaupt auf menschlichem Boden und mit Hilfe menschlicher Kräfte entstanden ist und sich dort dauernd forterhält. Im Einklang damit erscheint auch die Geschichte der Menschheit, auf ihren geistigen Kern angesehen, nicht als eine ruhige Ansammlung, sondern als ein Hin- und Hergehen, ein Steigen und Fallen, ein Vordringen und Stocken. Und das Echtgeistige erscheint dabei nicht bloß als ein Anstreben und Wollen, sondern auch als ein Vermögen und Gelingen, und echtgeistiges Leben ist im Bereich der Menschheit kein Wahn und Traum, sondern tatsächliche Wirklichkeit. Hier ist die Stelle, wo eine höhere Ordnung sich unmittelbar in unserem Dasein erweist, wo das selbständige Geistesleben, zugleich als weltüberlegen und als in der Welt tätig anerkannt, zur Gottheit wächst. Die Entwicklung eines selbständigen Geisteslebens innerhalb des menschlichen Bereiches ist eine so eingreifende Umwälzung, sie zeigt so deutlich eine eigene Basis, einen selbständigen Ausgangspunkt des Lebens, daß hier notwendig der Beginn einer anderen Weltordnung und das Wirken einer allem menschlichen Vermögen überlegenen Macht anzuerkennen ist.

Der Begriff der Gottheit, solange er aus bloßer Spekulation hervorgeht und aus abstrakten Begriffen wie Sein, Substanz usw. mehr herauspressen will, als in Wahrheit möglich ist, bleibt ein leerer und anfechtbarer. Er gewinnt aber Gehalt und Kraft als Zusammenfassung der inneren Notwendigkeiten, welche den Lebensprozeß treiben, der Axiome, die nicht der Bewegung des Denkens, sondern der des Lebens zu Grunde liegen. Nur so ist der Begriff des Absoluten keine Spielerei, sondern eine gewaltige Macht, mit der alle Geistigkeit unseres Lebens steht und fällt. Wenn dem aber so ist, so haben wir uns nun vor allem zu fragen, in welchem Verhältnis Gottheit und Welt zueinander stehen. Von alters her bekämpfen sich hier zwei Richtungen, deren jede sich als die Vertreterin berechtigter Interessen fühlen darf. Auf der einen Seite wird es als nötig befunden, die Gottheit scharf von der Welt zu scheiden und weit über sie hinauszuheben, auf der andern Seite wird sie möglichst tief in die Welt hineingezogen und möglichst eng mit dem eigenen Wesen der Dinge verbunden. So der Gegensatz von Transzendenz und Immanenz, von Dualismus und Monismus, von Supranaturalismus und Pantheismus. Über diesen Gegensatz vermag allein die Ver-

knüpfung dieses Problems mit dem Tatbestande und den Forderungen des Lebensprozesses hinauszuheben. Hier fällt zuerst ins Gewicht, daß bei der Religion nicht die Rettung des bloßen Menschen, sondern die eines wahrhaftigen Geisteslebens in unserm Kreise in Frage steht. Das enthält eine Ablehnung aller Gestaltung der überlegenen Größen vom bloßen Menschen her sowie einer Beziehung alles Geschehens auf das Wohl des Menschen. So notwendig daher die innere Einheit des Geisteslebens auch für die Gottheit eine Einheit verlangen läßt, so ist doch diese Einheit als eine allumfassende und überlegene Kraft, nicht nach menschlicher Art als ein Punkt neben andern Punkten zu verstehen. Das Geistesleben ist ferner kein Sondergebiet, das den Dingen eine fremde Art aufdrängte, sondern die eigene Tiefe der Wirklichkeit. Entwickelt sich also der Begriff der Gottheit von dem des Geistes her, so muß auch die Gottheit mit dem Wesen der Dinge in engster Verbindung stehen, sie muß schließlich alles in allem sein. Das absolute Leben muß demnach sowohl weltüberlegen als innerhalb der Welt wirksam sein; die Bewegung muß sowohl über die Welt hinaus als in die Welt zurückgehen, um sowohl den Dualismus als auch den Pantheismus zu überwinden. — Ähnlich verhält es sich auch mit dem Problem des Verhältnisses von Gottheit und Mensch. Auch hier ist die Gegensätzlichkeit des Göttlichen und Menschlichen zu vermeiden und die Entwicklung des einen zugleich als eine Bekräftigung des andern zu verstehen. Die Freiheit und die Selbsttätigkeit des Menschen ist nicht ein Abzug von der göttlichen Macht und eine Minderung der göttlichen Gnade, sondern sie selbst ist ihre Bewährung; Moral und Religion brauchen nicht um ihre Abgrenzung zu streiten, sondern recht verstanden ist die Moral selbst der Haupterweis der Grundtatsache der Religion, der Gegenwart eines absoluten Lebens. Daß der Mensch in den Stand echtgeistigen Lebens gegenüber der eigenen Schwäche und dem Widerstande einer unermeßlichen Welt gehoben wird, das ist das größte aller Wunder, aber es ist kein Wunder, das nur von außen her an uns geschieht. Jene große Wendung trägt in sich das Wirken einer überlegenen Welt, die menschliche Tat ist hier von Grund aus und unmittelbar ein Werk der Gottheit. Wie das möglich sei, wie aus Abhängigkeit Freiheit entspringen könne, das übersteigt als ein Urphänomen alle Erklärung, es hat, als die Grundbedingung alles Geisteslebens, einen durchaus axiomatischen Charakter. Das aber läßt sich dartun, daß es kein isoliertes Problem, sondern nur die höhere Stufe jenes allgemeineren Problems ist, wie aus den Zusammenhängen der Welt bewußte und fühlende Wesen hervor-

gehen und ihr Leben als ein eigenes im Gegensatz zu allem Übrigen führen können; wäre dieses Problem glücklich gelöst, wäre die Lösung des anderen nicht schwierig. Was aber der Spekulation geheimnisvolle Rätsel stellt, das hat für die Religion das Leben durch seine eigene Entwicklung entschieden. Auch bei den größten Deterministen war das Leben eine Widerlegung ihrer Lehre; denn sie waren keineswegs untätige, auf Hoffen und Harren gestellte Naturen, sondern aufs Hellste schlug in ihnen die Flamme des Lebens empor, sie wagten und bestanden den Kampf gegen die Welt und den schwereren gegen sich selbst, aber eben in der Entwicklung der höchsten Kraft und der Einsetzung des eigensten Wesens haben sie sich als von einer überlegenen Macht getragen und als ein Werkzeug ihrer Zwecke gefühlt. Die höchste Leistung der Freiheit trug in sich das stärkste Bewußtsein der Abhängigkeit. Paulus vor allem hat eine deterministische Denkweise in das Christentum gebracht, aber dabei hat er mehr gearbeitet als alle Apostel; Augustin braucht man nur in sein Lebenswerk und in sein Verhältnis zur Zeit zu verfolgen, um in ihm eine der tätigsten Persönlichkeiten zu erkennen; Luthers Kraft endlich bedarf keiner Beteuerung. Es war bei ihnen das dem Begriff unlösbare Problem durch die Substanz des Lebens gelöst. Und diese Lösung darf nicht auf jene großen Persönlichkeiten beschränkt bleiben, sondern sie muß prinzipiell anerkannt werden und die gemeinsame Gestaltung der Religion beherrschen. Somit kommen wir sowohl beim Verhältnis von Gottheit und Welt als dem von Gottheit und Mensch zu Ergebnissen, welche die kausale Begreifung nicht befriedigen, ja welche insofern hart mit ihr zusammenstoßen, als sie den letzten Maßstab der Wahrheit zu besitzen glaubt. Wir werden die kausale Betrachtung freilich nicht zu einer subjektiv-menschlichen Ansicht herabsetzen dürfen, auch sie gehört zum Bestande des Geisteslebens und enthält innere Notwendigkeiten; aber ihre Nichtbefriedigung vermag nicht die Grundtatsache und die Grundwahrheiten der Religion zu erschüttern. Denn vor allen Forderungen, welche unser Geistesleben nach besonderen Richtungen erhebt, steht die Notwendigkeit, es selbst als Ganzes aufrecht zu erhalten. Innerhalb dieser Notwendigkeit des Ganzen müssen sich alle besonderen Notwendigkeiten entwickeln und an ihr auch die Grenze ihrer Geltung finden. Die Religion aber hat durchaus mit dem Ganzen zu tun, und so können alle Einwendungen besonderer Lebensrichtungen ihren Grundbestand nicht antasten.

Welcher Art sind nun endlich die seelischen Antriebe, die den Menschen der Religion geneigt und bereit machen? Den Ausgangs-

punkt aller Wendung zur Religion bildet die Empfindung eines schroffen Widerspruchs in unserm Leben, eines starken Kontrastes zwischen Forderung und Wirklichkeit. Wie sollten wir sonst dazu kommen, über das Gebiet der Erfahrung mit solcher Kraft hinauszustreben, daß der Zusammenhang der Welt und die Einheit unseres eigenen Seins darüber zu zerbrechen droht! Jener Kontrast aber ist zunächst eine Sache des Gefühls, und somit bildet das Gefühl den seelischen Ausgangspunkt der Religion, der freilich grundverschieden bleibt von ihrer geistigen Wurzel. Aber die Wahrnehmung eines Kontrastes, die schmerzliche Empfindung eines Widerspruchs hat in geistigen Dingen eine unerläßliche Voraussetzung: sie könnte nicht eintreten, wäre nicht in uns schon irgend eine Bewegung geweckt, irgend welcher Drang nach Glück entzündet. Dieser Lebensdrang ist im Grunde das Erste, das auf die Bahn der Religion treibt, eine für ihren Gesamtcharakter bedeutsame Tatsache! Würde solcher Lebensdrang keiner Hemmung begegnen, so entstände keinerlei Verwicklung; würde die Spannung durch eigene Kraft, wenn auch nicht sofort, so doch im Laufe der Zeit zu besiegen sein, so würde das Leben und Streben vielmehr bei der nächsten Welt festgehalten als über sie hinausgetrieben. Ein Bruch kann erst in Frage kommen, wenn der Widerstand als unüberwindlich für Gegenwart und Zukunft, für Arbeit und Hoffnung erscheint; denn wenn die Sache so steht, so ist entweder das Streben als völlig aussichtslos einzustellen, oder es muß eine Verwandlung des Gesamtanblickes von Welt und Leben neue Aussichten für ein glückliches Vordringen bieten. Alle Versuche, diesem Entweder-Oder auszuweichen, führen zu schwächlichen Kompromissen, zu Abstumpfungen der Empfindung und des Lebens. Recht oft hat das Erstere gesiegt, sowohl bei einzelnen Individuen als auch bei ganzen Völkern, sogar auch im Gebiete der Religion, wie der Buddhismus beweist. Aber die Verneinung hat nicht immer gesiegt, auch die Bejahung ist eine Weltmacht geworden, und sie allein ist es, welche das menschliche Leben und Streben aufrecht erhält. So ist es ein Zusammenwirken zweier Faktoren, was den Menschen der Religion entgegenführt und sie Macht über seine Seele gewinnen läßt: einer tiefen Empfindung der Widerstände der Welt und einer unbeugsamen Energie gegenüber den Widerständen bis zur Erringung einer neuen Welt.

Die begründende Voraussetzung aller Religion ist die Gegenwart eines absoluten, des göttlichen Lebens im Bereich des Menschen; ohne sie fiele alles menschliche Mühen ins Leere. Aber solche Gegenwart kann dem Menschen verschlossen und unergriffen bleiben,

dann gelangt die Religion von der bloßen Möglichkeit nicht zur Wirklichkeit. Zu dieser bedarf es der Anerkennung und Aneignung des Göttlichen seitens des Menschen; erst indem es in seine Überzeugung und in sein Leben eingeht, entsteht Religion. Das absolute Leben muß nicht bloß mit seinen Wirkungen uns berühren, es muß unmittelbar als Ursache in uns aufleuchten und zugleich unser eigenes Leben werden. Demnach bildet den Kern der Religion, daß der Mensch im innersten Grunde seines Wesens unter Erhaltung, ja Verstärkung seiner Selbständigkeit in das göttliche Sein gehoben wird, so daß hier das absolute Leben unmittelbar sein eigenes Leben werden kann. Gegenüber der alten Art muß hier eine neue, wenn auch im eigenen Wesen schon angelegte Art durchbrechen, in ihr eine Einigung von Menschlichem und Göttlichem in der Weise vollzogen sein, daß aus dem Menschen selbst etwas Übermenschliches wird, in seiner Seele eine Befreiung von Bloßmenschlichem erfolgt. Daher ist die Religion alles andere eher als ein bloßer Schmuck des Lebens, sie erschüttert unser Dasein bis in seine tiefsten Grundlagen, sie stellt es unter einen schroffen Gegensatz und zeigt es voll greller Kontraste. Sie kann dem Menschen eine neue Welt nicht vorhalten, ohne ihm die alte, so wie sie ist, zu verleiden. Da aber diese alte Welt ihn mit tausend Klammern festhält, so muß der härteste Kampf entstehen, weil nicht, was aus bloßer Natur hervorgeht, als gut im höchsten Sinne gelten kann. Die Religion macht das Dasein nicht leichter, aber sie macht es reicher, bewegter, größer, weil sie den Menschen bei sich selbst Weltprobleme erleben, um eine neue Welt kämpfen, ja eine Welt wahrhaftigen Lebens als eigenes Sein gewinnen läßt. Ohne Religion gibt es für das Geistesleben keine Wahrhaftigkeit und für den Menschen keine innere Größe.

Gleichwohl ist damit die Erörterung noch nicht am Ende! Mag die Religion innerhalb des Geisteslebens noch so sicher gestellt sein, das Geistesleben selbst ist für uns nicht allem Zweifel enthoben; denn es stößt in unserm Kreise auf so harte Widerstände und gerät in soviel innere Verwicklung, daß es in dem Ganzen seines Daseins eine Erschütterung erfährt. Solche Erschütterung aber wird sich auch der Religion mitteilen. Wenn uns die Religion in einen ungeheuren Kampf mit der natürlichen Lage hineinführt, wenn sie ferner diesen Kampf eher steigert als mindert, so muß sie darauf bestehen, daß der Kampf zum Siege führt, und daß dieser siegreiche Ausgang von Anfang an in der Überlegenheit des Guten und Göttlichen zum Ausdruck kommt. Dazu gehört namentlich, daß die von ihr getragene echte Geistigkeit alles bei uns vorhandene Geistesleben be-

freit, stärkt und zusammenfaßt; sie muß immer mächtiger in die Welt vordringen und schließlich alle Wirklichkeit in einen eigenen Besitz verwandeln. Je weniger die Religion eine Vernunft unserer Welt schon voraussetzt, desto nachdrücklicher muß sie ein siegreiches Aufsteigen der Vernunft, eine fortschreitende Vergeistigung des Daseins fordern. Nach den verschiedenen Stufen der Wirklichkeit würde sich das verschieden ausnehmen, immer aber müßte die höhere Stufe die niedere beherrschen und zu sich emporheben, das Geistesleben die Natur, die Substanz des Geistes die menschliche Daseinsform, alles, was innerhalb des Geisteslebens die Einheit und das Ganze vertritt, die Verzweigung und Besonderheit.

Leider wird uns nun das Bild, das wir danach erwarten und erwarten müssen, durch die Erfahrung nicht bestätigt, so daß wir in das peinlichste Dilemma geraten. Wir dürfen dieses Bild nicht abschwächen oder wegleugnen; denn das kann nur Schaden bringen. Führen wir uns die Widerstände daher furchtlos vor Augen!

Der erste Widerstand kommt von seiten der Natur. Das Geistesleben kann bei uns keine Selbständigkeit erlangen, ohne für seine Stellung zur Natur eigentümliche Forderungen zu erheben. Die völlige Bindung des Seelenlebens an den Naturprozeß, welche die Erfahrung zeigt, erregt vor der Wendung zur Geistigkeit keinerlei Anstoß; denn bis dahin war es mit dem Ganzen seines Seins ein bloßes Mittel und Werkzeug der Selbsterhaltung der Individuen, es will nichts für sich sein, es entwickelt keinen eigentümlichen Inhalt, es läßt keine neue Welt durchblicken. Der geistigen Stufe aber ist dies alles wesentlich. So muß mit der Wendung zu ihr das Verlangen erwachen, daß der Selbständigkeit des Wesens eine Selbständigkeit der Existenz gegenüber der bloßen Natur entspreche. Ja auch eine Überlegenheit, eine Herrschaft über die Natur wird hier zu einem dringenden Anliegen; denn wenn es wahr ist, daß die Wendung zur Geistigkeit ein Durchdringen der Wirklichkeit zu ihrem eigenen Wesen bedeutet, so muß die selbständig gewordene Geistigkeit alles Übrige von sich aus beleuchten und auf sich beziehen, es als ein Mittel für seine Zwecke, eine Vorstufe für seine Höhe behandeln, es wird zum mindesten bei aller Berührung beider Gebiete die Oberhand verlangen. Zeigt nun der Tatbestand der Erfahrung eine solche Selbständigkeit und Überlegenheit des Geisteslebens? Er zeigt das gerade Gegenteil. Die geistige Entwicklung des Menschen bleibt dem Körper verknüpft und zugleich der Ordnung der Natur unterworfen; mit dem Körper wird und wächst, gedeiht und verfällt auch alles geistige Tun. Unser ganzes Dasein ist an das große

Ganze unlöslich gekettet. Sowohl der einzelne als auch die ganze Menschheit bilden eine große Episode des Weltprozesses. Die Zwecke und Werte des Geisteslebens scheinen nicht vorhanden für das blinde Getriebe der Naturgewalten; diese kennen keinen Unterschied von gut und böse, gerecht und ungerecht. Naturkatastrophen vernichten blühendes Geistesleben wie im Spiel; Pest und Hungersnot halten ihre Ernte unbekümmert um menschliches Wohl und geistige Werte. Wie eine rätselhafte Sphinx steht die Natur vor unsern Augen: unermüdlich Leben gebärend und Leben zerstörend, langsam bereitend, rasch vernichtend, fürsorglich und gleichgültig, wohlwollend und grausam zugleich, die Geschöpfe bald einander befreundend, bald zu unerbittlichem Kampf gegeneinander hetzend, weniger eine Mutter als eine Stiefmutter ihrer Kinder, und das Geistesleben erscheint nicht als besondere Welt, noch weniger als die Hauptwelt, sondern höchstens als eine Begleiterscheinung derselben.

So gewiß die Ohnmacht des Geistes gegenüber der Natur ein großes Rätsel bleibt, sie ließe sich ertragen, wenn der Mensch in seinem eigenen Kreise ein Reich der Vernunft aufzubauen und sich in ihm gegen allen Angriff und Zweifel zu verschanzen vermöchte. In Wahrheit entsteht ein eigentümlich menschlicher Lebenskreis gegenüber der Natur, die Kultur, in der sich der Mensch eine neue Welt bereitet, wie sie sich im Zusammenschluß der Individuen zu einem gesellschaftlichen Leben und in der Aufschichtung der Arbeit in der Geschichte entwickelt. Daß diese menschliche Kultur nicht die Geistigkeit letzthin erzeugen kann, sondern für ihr eigenes Entstehen und Bestehen voraussetzen muß, haben wir früher gesehen. Aber unvermögend zur Hervorbringung des Geisteslebens, wäre doch zu erwarten, daß sie seine in tieferen Zusammenhängen begründete Entfaltung aufnahm und weiterführte. Aber was sehen wir statt dessen? Statt daß sich die Kultur in den Dienst echter Geistigkeit stellt, wirft sie sich zur selbständigen Herrin auf, behandelt ihr eigenes Bestehen und Gedeihen als den höchsten aller Zwecke und kann dann nicht wohl anders als das geistige Leben zu einem bloßen Mittel machen und es auf dem Niveau festlegen, wo seine Dienste ihr ersprießlich scheinen. Da sie das Leben in ein System von Beziehungen verwandelt, kann sie nur nach den Leistungen messen. Das wäre kein Schade, wenn dabei auch die Innerlichkeit des Seelenlebens ihr Recht behielte. Aber das geschieht nicht; für die gesellschaftliche Kultur ist in die Leistung wie alles Übrige so auch die Gesinnung mit eingeschlossen, und das kann nur schaden; denn findet der Mensch seinen Schwerpunkt nicht bei sich selbst, sondern in der sozialen

Umgebung, so verliert das Leben die Kraft und die Wahrhaftigkeit ursprünglichen Schaffens. Der größte Mißstand dabei ist aber das Überhandnehmen des Scheins, der im Gefolge ist. Wo alles an der Anerkennung anderer liegt, da tut der Schein oft bessere Dienste als die Wahrheit, und die Entwicklung des Geisteslebens erleidet sowohl im einzelnen auch im ganzen lauter Hemmung und Entstellung. Aber so schwer auch diese Verwicklungen sind, sie erreichen doch den tiefsten Grund des Geisteslebens noch nicht. Mag der Mangel einer angemessenen Daseinsform sein volles Wirklichwerden im menschlichen Kreise verhindern, eine gewisse Existenz und eine gewisse Wirksamkeit behauptet es auch hier mit inneren Bewegungen und Notwendigkeiten; wie erklärte sich sonst der Kampf sowohl gegen die bloße Natur als gegen die Festlegung auf dem Niveau der Gesellschaft, wie wäre selbst nur ein Empfinden der hier vorhandenen Unzulänglichkeit möglich? Bei aller Unfaßbarkeit ist solches unabhängige Geistesleben kein machtloser Schatten, es umfaßt nicht bloß wie eine unsichtbare Atmosphäre unser Dasein, es schließt sich in Kunst, Wissenschaft, Moral usw. zu großen Komplexen zusammen, welche sowohl in ihrem eigenen Gebiet eine Triebkraft entwickeln als darüber hinaus auf das Ganze des Lebens wirken. Aber auch hier wieder sehr große Widersprüche! Statt dem Ganzen zu dienen, ist es bald die Wissenschaft, bald die Kunst, bald die Moral, bald die geschichtliche Religion, bald die praktisch-soziale Betätigung usw., welche sich zum Mittelpunkt des Lebens macht und alles Streben in ihre besondere Bahn ziehen möchte. So entstehen einander widerstreitende Bewegungen, eine Entzweiung der Geistigkeit bei sich selbst. Wie aber soll die Substanz des Geisteslebens gewinnen, wenn jedes Gebiet gegen das andere, alle gegen alle streiten und an diesen Streit ihre beste Kraft setzen?

Ein Weg der Rettung scheint noch vorhanden zn sein, freilich der letzte: der Mensch kann sich in das Reich der Moral retten. Wenn alles andere schwankt, bleibt doch der Wert der edlen Gesinnung bestehen. Hier erhebt sich der Mensch von der Gebundenheit natürlicher Anlage zur Freiheit des Handelns und Seins, hier erwächst ihm eine allem Vermögen der Natur unvergleichlich überlegene Größe und Würde, Freude und Liebe. Leider kommen dafür nur wieder andere Verwicklungen! Das Gute scheint an die Natur gefesselt zu bleiben, ohne über dieselbe hinauszukommen. Das zeigt sich sowohl bei der Liebe wie bei der Gerechtigkeit. Die Liebe scheint volle Kraft nur mit den Naturtrieben zu erlangen und ist an kleine Kreise gebunden. Die Gerechtigkeit ist eine Bundesgenossin

unserer persönlichen Interessen. Das Böse ist allenthalben mit dem Guten verflochten, es entstehen Ehrgeiz, Eifersucht, Neid, und der Kampf ums Dasein sucht alle edleren Empfindungen zu vernichten, während die niedrigeren gestärkt werden. Wie sollen wir uns solcher Verwicklung entwinden? Wie kann bei solchen Tatsächlichkeiten die Moral die Beherrscherin der Wirklichkeit werden?

Bis dahin war unser Augenmerk vornehmlich auf die Verwicklungen im Tun des Menschen gerichtet, aber auch sein Ergehen, die Gestaltung seiner Geschicke will gewürdigt sein. Fragen wir uns daher ohne Voreingenommenheit, ob uns aus der Weltumgebung eine Lenkung des Geschehens zu Gunsten wachsender Geistigkeit, eine überlegene Förderung der geistigen Entwicklung des Menschen deutlich entgegenscheint. Ohne Zweifel gibt es Vorgänge und Lebenswege genug, welche den Eindruck einer planmäßigen Leitung machen; aber den Eindruck der Planmäßigkeit kann gelegentlich selbst der Ausfall des blinden Würfelspiels machen; um sicher schließen zu können, ob in jenem, was einer entgegenkommenden Stimmung als ein Zeugnis höherer Leitung und Liebe gilt, mehr vorliegt als ein bloßer Zufall, müßten wir das Verhältnis der wirklichen Fälle zu den möglichen berechnen können, und das können wir nicht. Zu solcher Undurchsichtigkeit gesellt sich der Eindruck vieler gegenteiliger Erfahrungen; denn für unser Auge bleibt nicht nur viel redliches Wollen, viel tüchtiges Streben ohne die nötige Hülfe und bricht darum mutlos vor dem Ziel zusammen, es bleibt nicht bloß viel geistige Kraft und viel warme Liebe unverwertet, die an anderer Stelle schmerzlich entbehrt wird, wir gewahren auch Verkettungen des Geschehens, welche auf die Erzeugung schweren Elends abzuzielen scheinen, welche den Menschen wie mit unbarmherziger Notwendigkeit dem Abgrunde zutreiben.

Hier können weder der Optimismus noch der Pessimismus helfen, der erste nicht, weil er den Nachweis, daß manchmal das Böse Gutes erzeugt, als einen sichern Beweis dafür nimmt, daß es das immer tut, und daß schließlich alle scheinbare Unvernunft in Vernunft ausschlägt, der letzte nicht, weil er an dem inneren Widerspruch leidet, daß er von einem vorliegenden Verhältnis der Dinge nur die eine Seite sieht, daß er bei dem abschließt, was in die Empfindung fällt, sein Auge aber dafür verschließt, daß der Eindruck, die Aufregung, das Leid gar nicht so groß sein könnte ohne eine Hemmung irgendwelches positiven Lebens und Strebens. Hätte das Leben nicht einen positiven Kern, so könnte nun und nimmer das Leid so gewaltig werden; bestehen keine wahren Güter, so kann auch

die Entbehrung kein Leiden sein, und es gibt keine tiefen Schmerzen. Keine Schranke kann als einengend empfunden werden, wenn nicht von innen her eine Bewegung darüber hinausstrebt. Wir bleiben daher für die Lösung auf eine weitere und durchdringende Erschließung des Göttlichen angewiesen, die allein uns aus dem bisherigen Widerspruch herauszuheben und unser Leben in eine sichere Bahn zu leiten vermag.

Alles Bisherige läuft in ein starkes Verlangen nach neuen Tatsachen, nach einer weiteren Erschließung der Gottheit aus; denn das Gegenspiel hat sich so mächtig entfaltet, daß das Leben in ein völliges Stocken geraten ist. Was anderes kann aus solcher Lage retten als die Kraft göttlichen Lebens, als eine weitere Erschließung weltüberlegener Vernunft! Ist sie in Wahrheit vorhanden, können wir durch den Nebel, der sich mit niederdrückender Schwere auf unser Sein und Leben gelegt hat, zu ihrem Lichte vordringen?

Der Glaube an eine solche Wendung hat in der Menschheit tiefe Wurzeln geschlagen, er tritt uns aus allen Religionen entgegen, die mehr waren als ein Stück der Volkskultur und sich zu einem selbständigen Reiche entwickelten, den sogenannten historischen Religionen; denn ihrer aller Anliegen ging nicht dahin, dem Ganzen des Geisteslebens zu einer glücklichen Entwicklung im menschlichen Kreise zu verhelfen, sondern sie verhießen eine wesentliche Weiterbildung und Erhöhung, sie wollten etwas Eigenes sein, und haben tatsächlich gegenüber dem übrigen Leben einen unterscheidenden Charakter entfaltet. Mit solcher Wendung von der universalen zur charakteristischen Art erscheint die Religion als eine Beantwortung der Frage, die aus den schweren Verwicklungen hervorwuchs, eine Antwort nicht in Lehren und Begriffen, sondern in Tat und Leben, eine Antwort nicht aus den Kräften des bloßen Individuums, sondern als eine gemeinsame Erfahrung der Menschheit. Aber daß trotz solcher größeren Machtentfaltung die Sache nicht einfach liegt, zeigt sofort die Tatsache der Vielheit der Religionen; wir begehren eine Antwort, da es nur eine Wahrheit geben kann, und finden ihrer viele. Wie steht es damit, zerstören sich die gegenseitigen Ansprüche, oder schimmert durch alle Entzweiung eine gemeinsame Wahrheit hindurch, an die wir uns halten können, und durch die wir zu siegen vermögen?

Was die positiven Religionen verkündeten, waren nicht Lehren von Gottes Wesen und Eigenschaften, nicht Aufklärungen über die Geheimnisse der Metaphysik, sondern es war die Eröffnung eines neuen Verhältnisses, die Begründung einer engeren Gemeinschaft

zwischen Gottheit und Mensch. So im Parsismus, so im Judentum, so in der Lehre Jesu. Es handelt sich überall um eine charakteristische Lebensgemeinschaft mit Gott, aus der eine neue Wirklichkeit hervorgeht. Diese neue Welt halten sie der vorgefundenen entgegen um sie zu unterwerfen und umzugestalten. Es fragt sich nun, ob dieser den positiven Religionen bei allem Zwist gemeinsamen Behauptung eine Tatsache zu Grunde liegt, der auch die allgemeine Überzeugung sich nicht entziehen kann.

Euckens Untersuchung begann mit der deutlichen Abhebung des geistigen Lebensprozesses von allem bloß subjektiven und individuellen Seelenleben, in jenem erwies sich eine neue Stufe der Wirklichkeit, eine Wendung der großen Welt. Aber die notwendige Steigerung des Begriffs ließ zugleich eine große Verwicklung unseres menschlichen Daseins erkennen, denn die Art, wie in der unmittelbaren Erfahrung alles geistige Leben gestellt ist, enthält einen schroffen Widerspruch zu seinen inneren Notwendigkeiten. Das Geistesleben hat seine eigentümliche Natur darin, daß hier die Wirklichkeit zur vollen Selbständigkeit gelangt; in den gegebenen Verhältnissen dagegen ist alle geistige Betätigung durchaus abhängig, sie bildet nur einen Anhang eines andersartigen Geschehens. So bedeutet das Geistesleben auf den Befund der Erfahrung einschränken nichts anderes als es herabdrücken bis zur völligen Auflösung. In Wahrheit kann bei uns keinerlei echte Geistigkeit aufkommen ohne die lebendige Gegenwart einer sich selbst angehörigen weltüberlegenen Geistigkeit; was immer sich von jener verwirklicht hat, das ist eine Bestätigung solcher Gegenwart. Mit der Anerkennung dessen erwuchs eine Religion allgemeiner Art; erst mit ihr gewann das Geistesleben eine innere Einheit, eine deutliche Ausprägung, eine Verbindung der Kräfte zu vereinter Wirkung. Um so erschütternder aber wirkt dann die Wahrnehmung, daß alle innere, von überlegener Macht getragene Kräftigung der geistigen Bewegung nicht nur zu keinem reinen Sieg, sondern nicht einmal zu einem sicheren Fortschritt verhilft; übermächtige Widerstände brachten alles geistige Leben ins Stocken und drohten allen bisherigen Gewinn in Verlust zu verwandeln. Einer so kritischen Lage kamen die historischen Religionen zu Hülfe durch die Vorhaltung eines neuen Lebens aus einer innigeren Gemeinschaft mit Gott. Was sich bei ihnen auch an Verwicklung zeigt, das verhindert wohl ein sofortiges Einschlagen der hier empfohlenen Wege, nicht aber zerstört es die Möglichkeit der Grundbehauptung, der Behauptung von einem neuen Verhältnis zum höchsten Wesen und einer daraus quellenden neuen Wirklichkeit. Diese neue

Wirklichkeit nun kann der unmittelbaren Wahrnehmung nicht als Ganzes entgegenscheinen, sondern ihr nur in einzelnen Äußerungen zugänglich sein. Diese Äußerungen könnten aber weiterführen, wenn sie sich bei näherer Betrachtung als Stücke eines größeren Zusammenhanges darstellten, und wenn sich bei Verfolgung dessen immer weitere Ausblicke eröffneten, bis schließlich eine neue Welt vor unsern Augen stände. Es gilt also irgendwelchen Ausgangspunkt zu gewinnen, der eben mit dem, was ihm charakteristisch ist, eine neue Ordnung der Dinge bekundet.

Als solcher Ausgangspunkt dient Eucken ein Problem der Moral, nämlich die Tatsache, daß auf einer gewissen Höhe des Lebens die Forderung der Feindesliebe erscheint. Feindesliebe ist entweder eine leere Phrase oder ein überschweres Problem. Wie steht es nun mit ihr? Ist sie wirklich nicht mehr als ein gleißender Schein, und müssen wir damit abschließen, daß Freund Freund und Feind Feind ist, daß wir diesem lediglich Gerechtigkeit schulden, unsere Liebe aber für jenen aufbewahren? So dachte die Höhe des Griechentums, so hat es auch Konfucius bewußt und nachdrücklich gelehrt. Aber so gewiß inzwischen große Erschütterungen und Weiterbildungen im menschlichen Leben erfolgt sind, so gewiß ist jener Abschluß für uns unerträglich geworden, so gewiß kann das Gebiet des Gegensatzes und Kampfes nicht unsere letzte und ganze Welt sein. Zwingend ergriff die Menschheit das Verlangen nach einer neuen Ordnung der Dinge, die jenseit des Kampfes liegt, die aus einer Gemeinschaft des Friedens allen Zwist und Spalt aufhebt und ein positives Verhältnis auch zu denen herstellt, gegen die wir sonst heiß zu kämpfen haben. An dieser Stelle vermag Feindesliebe hervorzubrechen, aber sie vermag es nur unter Voraussetzung und Aneignung einer neuen Ordnung der Dinge, sie verlangt eine neue Welt. Und diese neue Welt erfüllt nicht die ganze Breite der Dinge, sie wird nicht zum natürlichen Dasein des Menschen, sondern sie behält eine Welt neben sich, der sie sich überlegen fühlen darf, die sie aber nicht einfach aufheben kann.

Das Problem der Feindesliebe ist aber nur ein Ausschnitt eines allgemeineren Problems, ob die oberste Herrschaft über unser Leben der Gerechtigkeit oder der Liebe gebühre. Es hatte seinen guten Grund, daß die altgriechischen Denker für die Gerechtigkeit eintraten, für Gerechtigkeit in dem weiten Sinne einer Ordnung gemäß dem Verdienst; jeder sollte erhalten, was ihm zukommt, selbst die Liebe sollte sich bemessen nach dem Grade der dargebotenen Liebe. Solche Fassung des Ideals enthielt den stärksten Antrieb zur Aufbietung

aller Kraft, zur Umsetzung alles Vermögens in wirksame Tätigkeit, zum Aufbau eines geordneten Reiches der Vernunft; ein solches System der Gerechtigkeit konnte soweit auch die Gnade in sich aufnehmen, als etwaige Härten buchstäblicher Abmessung nach Milderung riefen und das summum ius zur summa iniuria werden konnte. Die Idee der Gerechtigkeit hat auf menschlichem Boden allererst eine zusammenhängende geistige Wirklichkeit mit gleichmäßiger Durchbildung hervorgebracht, und für die Aufrechterhaltung dieser Wirklichkeit ist sie uns unentbehrlich.

Wie kommt es nun, daß trotz solcher Leistungen die Gerechtigkeit dem Menschen nicht genügt, daß die weltgeschichtliche Bewegung jenes Ideal der Gerechtigkeit überholt hat? Doch aus schmerzlicher Erfahrung oder Empfindung einer völligen Unzulänglichkeit aller menschlichen Leistung, wie sie unabweisbar wurde, sobald das menschliche Tun nicht mehr an dem anderer Menschen, sondern an der absoluten Vollkommenheit seinen Maßstab fand. Zur Anlegung dieses Maßstabs aber zwang die wachsende Vertiefung des Lebens mit ihrer Aufdeckung einer Unendlichkeit in unserm eigenen Wesen. Damit erfolgte ein großer Umschlag. Daß Maß der Gerechtigkeit wurde zu einer unerträglichen Härte, die Schätzung nach der Leistung bedrohte den Menschen mit völliger Verdammung und Verwerfung. Zugleich erwachte eine große Sehnsucht nach einer neuen Ordnung jenseit alles Rechnens und Messens, nach einer Rettung und Erhöhung des Menschen durch weltüberwindende Liebe. Eine solche Liebe kann nur unverdienter Art sein; der Gedanke des Verdienstes widerspricht ihrem innersten Wesen. Wie aber könnte ein solches Reich der Liebe aus dem eigenen Kreise des Menschen hervorwachsen, muß es nicht aus göttlicher Kraft an den Menschen gelangen? Nur sie kann ihm jenseit aller eigenen Leistung einen unzerstörbaren Wert verleihen, indem sie ihn aus dem Verhältnis zu ihr ein neues Leben schenkt. So erschließt sich in jener echten Liebe eine neue Art der Wirklichkeit, so verstanden kann sie ein eigenes Gesetz enthalten und eine neue Ordnung aufbauen; abgelöst von jenen Zusammenhängen verliert sie alle Substanz und sinkt sie zur blinden Willkür und flüchtigen Laune.

Daß hier in Wahrheit um eine Weiterbildung der Wirklichkeit gekämpft wird, das zeigt die Umkehrung der Werte, die sich in diesen Bewegungen vollzieht. Innerhalb des Geisteslebens beginnt eine völlig andere Schätzung durchzubrechen, als sie die erste Lage und den Durchschnitt der Arbeit beherrscht; was diese befriedigt, wird jener unzulänglich, und was diese verwirft, mag für jene einen

Wert gewinnen. Es geht die Hoffnung durch die Menschheit, daß auch das, was sich zunächst als Leid ausnimmt und auch in Wahrheit Leid ist, irgendwie zur Förderung des Lebens dienen, ja daß selbst die Schuld sich in Segen verwandeln möge. Nur solche Hoffnung läßt den Mut zum Leben gegenüber den ungeheuren Verwicklungen drinnen und draußen aufrecht erhalten. Aber wie ist diese Hoffnung irgend zu verwirklichen? Durch ihre natürliche Kraft können Leid und Schuld nun und nimmer Gutes erzeugen, sie können nichts anderes als durch die Erschütterung des menschlichen Wesens eine neue, unabhängig von ihnen vorhandene Ordnung heraufbeschwören, den Menschen bereit machen, auch bei sich zu beleben, was aus überlegener Macht an ihn gebracht wird.

So deutet sich uns eine Bewegung über das Leben und die Kultur, eine neue Art von Wirklichkeit an, die eine völlige Wandlung der Verhältnisse verspricht. Woher aber sollte jene Wirklichkeit stammen als aus dem letzten Grunde des Seins? Und so ist hier eine Tathandlung der Gottheit selbst, eine neue Erschließung gegenüber der Welt der Arbeit und Kultur anzuerkennen, eine Erschließung, in der das absolute Leben den einzelnen Lebenspunkten nicht durch die Vermittlung der Welt, sondern unmittelbar zugeht, in der also eine neue Art der Gemeinschaft, ein neuer Lebenskreis, eine neue Wirklichkeit gebildet wird. Dies in Gott gegründete Reich weltüberlegener Innerlichkeit, diese Eröffnung der letzten Tiefe des Seins darf im besonderen Sinn ein Reich Gottes heißen; denn es bildet eine neue Stufe innerhalb des Geisteslebens, eine große Welttatsache vor allem Tun, die Erschließung einer weltüberlegenen, aber in der Welt gegenwärtigen Tatsächlichkeit, ein Zurückgehen auf die letzte Ursache als die einzig mögliche Hülfe. Aber diese Weltüberlegenheit darf nicht als ein bloßes Asyl gelten dürfen, in das sich der Mensch vor den Nöten und Wirren des sonstigen Lebens einfach flüchten könnte; die Entfaltung der Religion bedeutet zugleich den Aufbau einer neuen Welt und den Kampf gegen die alte Welt.

In diesen Ausführungen ist auch schon über die geschichtlichen Religionen entschieden. Alle suchen zweifellos dies neue Leben; sie sind darum alle Arbeiter an dem großen Werke, dem Menschen eine neue Stufe der Wirklichkeit zu eröffnen und gegenwärtig zu halten. Das bedeutet keineswegs eine unterschiedslose Gleichstellung der Religionen; den Hauptunterschied macht dabei namentlich dies, ob zur Lösung der Aufgabe nur vorhandene Kräfte aufgerufen und zusammengefaßt werden, oder ob dafür eine völlige Umwälzung, die Schöpfung eines neuen Lebenskreises vollzogen wird; denn damit entscheidet

sich, ob die Religion nur eine Weiterbildung der ersten Welt oder eine völlig neue Welt bringt, ob sie schließlich wieder in das Gebiet der Verwicklungen zurückführt oder endgültig über sie hinaushebt. Über den weiten Abstand des Christentums von den übrigen Religionen kann hier nach Eucken kein Zweifel sein; es erscheint, mit diesem Maßstab gemessen, nicht als eine besondere Religion neben andern, sondern als die Religion der Religionen, als die Erfüllung eines Verlangens, das deutlich oder versteckt durch alles Menschenwesen und Menschenleben hindurch geht. Der Gott, der hier erscheint, ist ein Gott der Macht und der Liebe, der gegenüber dem Ganzen der alten Welt eine neue Welt schafft und ein neues Wesen gibt, und der durch Eröffnung der eigenen Tiefe den Menschen zur Teilnahme am göttlichen Leben beruft uud ihm dadurch einen unzerstörbaren Wert verleiht. Und damit ist auch dem Menschen eine Gewißheit über sein Schicksal gegeben. Die unendliche Macht und Liebe wird das neue Leben des Menschen auch behüten, seinen geistigen Kern erhalten und gegen alle Gefahren und Angriffe schützen. Möge die Welt für den äußeren Anblick bleiben, wie sie sich darstellt, ein Reich des Widerstandes und des Dunkels, mögen die Hemmungen draußen und drinnen fortfahren, den Menschen einzuengen und anscheinend zu zerstören, möge hier all sein Tun vergeblich und verloren dünken und sein ganzes Dasein als nichtig und wertlos versinken, — durch das Eintreten des neuen Lebens aus Gott und einer neuen Welt in Gott ist alles von innen her verwandelt, alle Tiefe des Dunkels muß die Helle des Lichts nur um so stärker empfinden lassen; ja es wird sich inmitten aller Rätselhaftigkeit unserer Erfahrung die Hoffnung, die Überzeugung befestigen, daß selbst das Böse in der Welt, so unerklärlich seine Entstehung auch ist, schließlich der Entwicklung des Guten dienen muß. —

Wir fügen dem bisher Erörterten noch ein paar Worte hinzu. Es gilt nämlich zu entscheiden, ob die Euckensche Erörterung nicht etwas bloß in der Luft Schwebendes ist, sondern ihr eine Tatsächlichkeit entspricht, ob in Wahrheit ein neuer Lebensprozeß in unserm Dasein ersichtlich wird; denn nichts anderes als dies kann nach dem Zusammenhang der Euckenschen Untersuchung zu Grunde liegen.

In der allgemeinen Idee des Geisteslebens lag die Forderung eines Beisichselbstseins, einer substantiellen, nicht bloß subjektiven Innerlichkeit. Diese kam an der Weltarbeit nicht zu siegreichem Durchbruch, ihre Widerstände drängten sie in den Hintergrund und drohten sie zu einer bloßen Begleiterscheinung eines seelenlosen

Weltprozesses zu machen. Gleichwohl können alle noch so überwältigenden Erfahrungen die Überzeugung des Menschen nicht erschüttern, daß das, was in seiner Innerlichkeit vorgeht, einen selbständigen Wert hat, daß ihm seine eigene Seele eine große Aufgabe stellt, die er verkennen und verfehlen, aber nie aufgeben kann. Und dieses Innenleben der Seele, das manchmal auch in hohem Grade unbequem werden kann, kann sich nicht entfalten, ohne auch einen eigentümlichen Anblick der Welt zu verlangen, ohne über den Abschluß bei der seelenlosen Arbeit hinauszustreben.

Solche Bewegung verbleibt ferner nicht bei bloßen Stimmungen und Wünschen. Es entwickelt sich eine geistige Art, ein seelischer Gesamtstand des Menschen, ein Reich des Gemütes in einer Überlegenheit, ja in einem Gegensatz zur Arbeit, inmitten aller Hemmungen und Enttäuschungen der Arbeit. Versetzen wir uns auf die Höhe der Menschheit! Den großen leitenden Gestalten pflegen wir einen geistigen Charakter zuzuschreiben. Was heißt das aber anders, als daß sich im Ringen der Einheit ihrer Seele mit dem Ganzen der Wirklichkeit ein eigentümlicher Lebensprozeß gestaltet! Erst daraus empfängt ihr Schaffen eine geradezu dämonische Macht über die Gemüter. Nur das sind die wahrhaft großen Persönlichkeiten, die in weltumspannendem Leben und Sein einen eigentümlichen Typus des Geisteslebens prägen, eine charakteristische geistige Wirklichkeit in sich verkörpern. Und was diese Männer sichtbar verkörpern, das durchdringt als eine allgemeine Bewegung die ganze Menschheit, als ein Verlangen nach Geist über der Arbeit und als Geist in der Arbeit; denn in der Arbeit kann er nur sein, wenn er zuvor über der Arbeit aus einer Belebung und Erhöhung des ganzen Menschenwesens entsprungen ist. Wie wäre aber dieses Streben mit seiner Entwicklung einer neuen Lebenssphäre möglich, wenn nicht der Mensch in seinem geistigen Sein zu einer inneren Einheit erhoben wäre durch die Gegenwart einer absoluten Einheit? Ohne eine begründende Tathandlung göttlichen Ursprungs ist alles menschliche Streben nach jenem Ziele nichtig.

Aber noch mehr! Als Sache des bloßen Menschen ist Persönlichwerden eine bare Unmöglichkeit und eine eitle Überhebung der bloßen Naturkraft; was immer er in menschlichen Dingen mehr geworden ist, das ist er aus göttlicher Kraft geworden, und damit bezeugt er die lebendige Gegenwart solcher Kraft. Auch die Erfahrung zeigt, daß rasch das Niveau der Persönlichkeiten sank, wo das religiöse Problem zurücktrat. Alles Streben zur Persönlichkeit aber

wird ein bloß subjektives Gebahren, wenn es nicht einen Gegenwurf an einer absoluten Einheit findet.

Die Bewegung zu einer weltüberlegenen Innerlichkeit erstreckt sich aber aus dem Ganzen des Lebens auch in die einzelnen Gebiete. Wo Wissenschaft, Kunst, Moral usw. die eigene Aufgabe groß fassen, da empfinden sie die Seelenlosigkeit dessen, was das tägliche Leben als Kultur, Glück usw. anpreist, da unternehmen sie einen Kampf für die Seele des Lebens. Was sich aber dabei an welt- und arbeitüberlegener Innerlichkeit entwickelt, weist schließlich auf ein direktes Verhältnis des Gemüts zum absoluten Leben zurück; es bricht bei völliger Ablösung von der Religion zusammen, es ist mit der Tatsächlichkeit seiner Entwicklung ein Zeugnis für die Religion.

Ist so in der weltüberlegenen Innerlichkeit die Stätte eines neuen Lebens mit Recht erkannt, so läßt sich auch seine Entwicklung nach ihren Hauptrichtungen verfolgen. Nichts ist für dieses Leben charakteristischer als eine Neubegründung und damit endgültige Sicherung der Liebe. Was auf dem Gebiet der Natur Liebe heißt, trägt diesen Namen nur mißbräuchlich; was das menschliche Leben in seinen eigenen Zusammenhängen davon aufweist, ist matt und voll minderwertigen Scheins. Warum verzichtet der Mensch also nicht auf Liebe, bei der er trotz alles Widerspruchs der Erfahrung und auch seines eigenen Tuns festgehalten wird? Darum nicht, weil alles Wirken und Schaffen innerer Art, weit über die direkten Beziehungen von Mensch zu Mensch hinaus, weil alles wissenschaftliche und künstlerische Streben ein Heraustreten aus dem bloßen Ich verlangt, eine Versetzung in den Gegenwurf, ein Denken und Leben aus der neuentstandenen Gemeinschaft. Überall hier wird aus den Menschen und Dingen in der Verbindung etwas anderes als sie vorher waren, überall erweist die Liebe eine erhöhende und umwandelnde Kraft, ja sie erscheint trotz des Überwiegens des Selbstischen, Kleinen, Gemeinen im menschlichen Dasein als die weltüberwindende Macht, stark wie der Tod, unvergänglich, wenn alles übrige vergeht. Wie anders ist dieser Widerspruch zu lösen als durch die Anerkennung einer unendlichen Liebe, welche auch den Menschen der Liebe fähig macht, indem sie ihn an sich zieht? Daß alles Vermögen menschlicher Liebe aus jener unendlichen Liebe stammt, das wird besonders ersichtlich bei den großen Persönlichkeiten, welche durch Aufdeckung neuer geistiger Zusammenhänge die Menschen einander innerlich näher brachten, namentlich bei den Helden der Religion. Gewöhnlich war es nicht die menschliche Umgebung, die ihnen viel Liebe zuführte; sie standen zu ihr eher in schroffem Gegensatz und haben die geistige Einsam-

keit des Menschen als Menschen im höchsten Grade erfahren und empfunden. Wenn sich trotzdem, wie z. B. bei Jesus Christus, in ihnen ein mächtiges Feuer der Liebe entzündete, das auch die trägen Gemüter ergriff und zur belebenden Kraft für das Ganze der Menschheit wurde, war das bloß ein stürmisches Aufwallen subjektiven Vermögens ohne alle Substanz, oder waren sie im Recht mit der Überzeugung, von höherer Kraft erfüllt und getragen zu werden, aus einem unendlichen Quell der Liebe zu schöpfen? So schafft erst die Religion die echte Liebe, alle Humanität ohne Religion oder gar im Gegensatz zur Religion ist ein Unding. Sie kommt nicht aus ohne eine unwahre Idealisierung des tatsächlichen Standes, die zu immer neuen Enttäuschungen führt; sie gibt der Liebe einen weichlichen und spielenden Charakter, vor dem der unermeßliche Ernst einer in Gott gegründeten Liebe sicher bewahrt; sie erfüllt den Menschen mit einer Selbstzufriedenheit, die alle innere Weiterbildung hemmt, kurz sie karikiert die große Idee und gehört zu jenen tragischen Erscheinungen, wo der Mensch das Gegenteil dessen erreicht, was seiner Absicht als Ziel vorschwebt. Und erst dieses Neuwerden des Lebens aus unendlicher Liebe heraus rechtfertigt das Festhalten am Sein, wie es trotz alles Leides und aller Hoffnungslosigkeit einer Wendung zum Besseren aus eigener Kraft durch die Menschheit geht. Weltanschauungen und auch Religionen haben wohl eine absolute Verneinung versucht, aber wenn die Verneinung nicht von vornherein eine Bejahung enthielt, so ist sie bald wieder in eine solche umgebogen. War das bloß eine Hartnäckigkeit des Naturtriebes, eine Unausrottbarkeit gemeiner Lebensgier? Keineswegs; denn die Beziehung selbst hat als geistige Selbsterhaltung soviel Mühe und Arbeit, soviel Not und Sorge über den Menschen gebracht, daß vom Standpunkt des selbstischen Glücks sich weit eher eine Preisgebung des Lebens empfohlen hätte. Also steckte in jenem Lebensdrange wohl ein metaphysisches Element jenseit aller natürlichen Selbstsucht, der Mensch wurde beim Leben festgehalten durch eine höhere Macht, durch eine Zugehörigkeit zu einer unsichtbaren Ordnung. Wie aber kann diese Grundüberzeugung eine lebendige und bewegende Kraft in ihm werden, wenn nicht irgend welches Leben in ihm gesetzt ist, was unmittelbar ein Gut ist, was in seinem eigenen Inhalt seinen Wert hat? Da nun die Welterfahrung ein solches Leben nirgends bietet, so kann es nur aus dem absoluten Leben stammen und im Verhältnis zu ihm bestehen. Dadurch erst empfängt aller Lebensmut seine Rechtfertigung und Veredlung, und die tatsächliche Aufrechterhaltung desselben sowie der Lebensarbeit auch gegenüber vielen Hemmungen, Mißerfolgen

und trüben Erfahrungen wird in diesem Zusammenhang ein Zeugnis für das Wirken einer weltüberlegenen Innerlichkeit.

Ebenso ist es auch mit der Freiheit. Äußerlich scheint sie nicht vorhanden zu sein, da der Mensch dem Gesetz der Notwendigkeit unterworfen ist. Verbleibt trotzdem das Bewußtsein und die Notwendigkeit der Freiheit, so muß der tiefste Grund jenseit aller Verflechtung in die Welt, muß in dem Verhältnis zum absoluten Leben liegen, das uns allein in den Stand setzt, auch von der eigenen Natur frei zu werden. Ebenso ist es mit dem Verlangen nach Ewigkeit und Unendlichkeit. Sowohl beim einzelnen als auch bei der ganzen Menschheit muß alles Geistesleben in sich zusammenbrechen, wenn in ihm nicht durch alles Streben und Wandeln eine ewige Ordnung hindurchwirkt und bei sich festhält, was der bloßen Zeit nach untergeht. Nur bei dieser Grundlage kann sich die Moral der bloßen Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit entwinden und einen Selbstwert gewinnen; hier ist die tiefste Wurzel der philosophischen Spekulation, die sonst ein überflüssiges und fruchtloses Unterfangen scheinen mag; auch die Erziehungs- und Unterrichtsaufgabe hat sich nur da als eine zwingende Pflicht dargestellt und eine hinreißende Kraft gewonnen, wo die Bildung des Individuums für die Ergreifung der göttlichen Wahrheit notwendig schien, an der das Heil der unsterblichen Seele hing.

So steigt ein Reich weltüberlegener Innerlichkeit auf, und es vollzieht sich damit eine Rettung der Werte, die sich am Ganzen der Welt nicht zu behaupten vermögen; dem Menschen aber eröffnet sich die große Aufgabe, dieses Reich mit auszubauen und über eine widerstrebende Welt zum Siege zu führen. — Wir sagen dem großen Forscher herzlichsten Dank, der es verstanden hat, in so trefflicher Weise Religion und Wissenschaft zu verbinden und die Wahrheit der ersteren gegen alle feindlichen Angriffe sicher zu stellen.

Gustav Claß wurde 1836 in der preußischen Oberlausitz geboren, studierte Theologie und Philosophie, war lange Jahre als Lehrer tätig, habilitierte sich 1874 als Privatdozent für Philosophie, wurde später a. o. Professor derselben in Tübingen und wirkte seit 1878 als o. Professor in Erlangen. Seit 1901 ist er emeritiert. Er schrieb »Die metaphysischen Voraussetzungen des Leibnizschen Determinismus« (1874), »Ideale und Güter« (1886), »Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes« (1896) und »Die Realität der Gottesidee« (1904).

Claß' Religionsphilosophie basiert auf den »Untersuchungen zur

Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes«. Der beherrschende Gesichtspunkt derselben ist die Frage nach dem wahrhaft Seienden oder dem Realen. Claß teilt hier das ganze menschliche Handeln in die drei Arten des religiösen, rechtlichen-moralischen und kulturlichen. »Was wir historisch konstatieren können, ist immer eine konkrete Gestaltung des religiösen oder des rechtlich-moralischen oder des kulturlichen Lebens«. Als solche heißt Claß die Gestaltung ein historischer Inhalt. Dieser Inhalt beeinflußt die Individuen in naturmäßiger und geschichtlicher Weise. Beides geschieht durch Vermittlung der jedesmaligen menschlichen Gesamtheit, in welcher der betreffende Inhalt die Herrschaft hat. Es geschieht aber auch unmittelbar, sofern der wesentliche Extrakt des Inhalts in der Form einer »intellektuellen Anschauung« von dem Individuum erlebt wird. Die Fähigkeit zur intellektuellen Anschauung ist dem Menschen angeboren, den Inhalt aber gibt nicht er, sondern empfängt ihn von der objektiven geschichtlichen Seite. Wenn man dann den Begriff eines historischen Inhalts weiter durchdenkt, so zeigt sich, daß der letzte Kern desselben aus einem organisch zusammenhängenden System von Gedanken besteht, das nicht nur der intellektuellen Anschauung den füllenden Inhalt gibt, sondern auch sonst die Individuen zu Vertretern seiner Sache erzieht.

Auf der andern Seite wirken aber auch die Individuen auf die historischen Inhalte und damit auf die regierenden Gedankensysteme. Sofern sie sich dabei individualistisch verhalten, d. h. von ihren bloß tatsächlichen Bedürfnissen geleitet werden, können sie nur zerstörend wirken. Daneben gibt es aber auch ein höheres bewußtes Arbeiten an der Ausgestaltung der Inhalte, ebenso eine nicht individualistisch gesinnte, die gedankliche Fassung des inhaltlichen Lebenssystems positiv fördernde Kritik desselben. Beide ruhen auf einem Urteil über die äußere oder innere Seite des Inhalts, welches zwar im Individuum auftritt, aber nicht diesem als Individuum angehört. Dasselbe Urteil spricht auch in solchen Individuen, welche nicht eine historische Wirksamkeit ausüben. Wir haben also zuerst das organisch verknüpfte System von Gedanken, welches Forderungen an das Individuum richtet. Diesen Forderungen antwortet das im Individuum ergehende, aber objektive Urteil entweder billigend oder mißbilligend, und dem billigenden Urteil folgt unmittelbar das Gefühl der Verpflichtung.

Wendet man sich nun von dieser »phänomenologischen« zur »ontologischen« Betrachtung der Phänomena, so ist zu beachten, daß nicht das ganze menschliche Leben durch die aufgezählten Formen

umspannt ist: das individualistische, d. h. das gewöhnliche Leben ist ausgeschlossen. Der von seinen tatsächlichen Bedürfnissen geleitete Mensch fühlt sich frei, während er in Wahrheit von dem Verhältnis abhängt, das zwischen ihm als bloßer Tatsache und den umgebenden Tatsachen besteht. Diesem Naturleben gegenüber trägt das andere Leben, welches in Gemäßheit der Forderungen der Gedankensysteme verläuft, einen sachlichen Charakter; denn es ist in den Forderungen, im Urteil, in den Verpflichtungsgefühlen und Gehorsamstaten lediglich durch Gedanken bestimmt. Was aber in seinem Anfang, Fortgang und Ziel nur durch Gedanken bestimmt ist, das nennen wir geistiges Leben. Das zeigt sich zunächst bei den Momenten der unpersönlichen Geistigkeit, d. h. bei der Entstehung und Behauptung regierender Gedankensysteme, bei ihrer Fortbildung, bezw. bei der an ihnen geübten Kritik. Das tritt aber auch bei den Momenten der persönlichen Geistigkeit hervor, namentlich bei dem Gehorsam, der den Forderungen geleistet wird. Ja, dieser Gehorsam besteht in Taten, deren Zusammenhang und Bedeutsamkeit wächst, und so entsteht eine persönliche geistige Entwicklung, welche sich stets unter der Ägide des Gedankens befindet.

Wenn man auf Grund der gewonnenen Einsicht nun nach dem Wesen des Geistes fragt, so besteht derselbe nach Claß aus zwei Elementen. Das eine ist das unpersönliche Denken mit seiner Tendenz auf theoretische und praktische Wahrheit, das andere ist das menschliche Ich, welches auf wahre Gedanken zu reagieren vermag. Daneben bildet dasselbe Ich den passiven Mittelpunkt der menschlichen Natur und ist immer zunächst naturmäßig bestimmt. Also verbindet das Ich die zwei Reiche und stellt den Punkt dar, wo das praktische Denken allein Einfluß auf die menschliche Natur gewinnen kann. Geist und Seele sind danach nicht substantiell verschieden, sondern die menschliche Seele ist der Anlage nach geistig. Das unpersönliche Denken mit seiner Wahrheitstendenz und das Ich als Kraft gebende Instanz sind die zwei ursprünglich geistigen Elemente, von denen die reale Vergeistigung des ganzen seelischen Lebens ausgeht. Das aktuelle geistige Leben beginnt erst da, wo ein unbedingter Imperativ, der in ein Gedankensystem gehört, in der Seele gesprochen hat und vom Ich befolgt worden ist. Von da ab geht die Vergeistigung, deren Ende nicht abzusehen ist, ihren Gang. Dagegen findet eine Vergeistigung des körperlichen Lebens nicht statt, sondern nur eine Disziplinierung desselben; das Schicksal des individuellen Naturlebens ist damit: Werden und Vergehen. An diesem Schicksal hat aber der persönliche Geist nicht teil, er ist unsterblich.

Die Unsterblichkeit des persönlichen Geistes ist ein Postulat. Wie steht es nun aber mit der Gottesidee? Ist sie auch nur ein Postulat, das dem Postulat der Unsterblichkeit nur einen Unterbau gibt?

Claß verneint die Frage. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung läßt ihn als die drei Grundbegriffe des reinen Denkens die drei Begriffe absolute Substanz als Bleibendes im Wechsel des Vielen, absolute Kraft und vernünftiges absolutes Denken finden. Diese drei ergeben aber zusammen ein absolutes Ich mit absolutem Denken, dem die absolute Kraft als bleibende Fähigkeit zu Gebote steht. Wenn nun nach einem Elemente geforscht wird, in welchem der absolute Geist geoffenbart ist, so kann es nach Claß nur im Umfang der höchsten menschlichen Vorgänge gesucht werden. Das sind aber die Vorgänge des unbedingten Gebietens mit dem, was sich notwendig an sie anschließt: Imperativ, Urteil und Verpflichtungsgefühl. Obwohl diese bei ihm normal vertreten sind, steht der Mensch dennoch einen Augenblick ihnen gegenüber still und fragt sich, ob er die Forderung wohl ausführen kann. Am Wollen fehlt es nicht, aber bei der menschlichen Schwäche am Können. Da ist es ihm denn, »als ob eine leise Stimme sagte: es wird gehen!« Sie ist bei »aller Unscheinbarkeit ebenso kategorisch wie der Imperativ, ebenso von dem Nimbus höherer Autorität umgeben, ganz eigentlich ein kategorischer Indikativ«. Sie unterscheidet sich wesentlich von den anderen Stimmen, die bei einer solchen Gelegenheit sagen: es wird schon gehen. Über ein »hoffentlich« oder »vielleicht« kommen diese Stimmen nicht hinaus; sie entspringen aber einer verstandesmäßigen Erwägung der in Frage kommenden Faktoren. Ganz anders der kategorische Indikativ. »Als ob er ein höheres Wissen in diesen Dingen hätte, teilt er dem angstvollen Menschen mit: es wird gehen, ob auch der Körper darüber zu Grunde geht, und du das Leben lassen mußt«. Also: wenn das Ich sich für das Gebot entscheidet, so wird die menschliche, zunächst seelische Natur diesem Entschluß keinen unbedingten Widerstand entgegensetzen können; sofern das Ich einem als wahr erkannten Gedankensystem folgt, ist persönlicher Geist vorhanden und von diesem menschlichen Geist sagt der kategorische Indikativ, daß ihm die Natur nicht unüberwindlich sei, er ist vielmehr derselben prinzipiell übergeordnet. Daß diese »Zusage« nicht vom Ich stammt, erklärt Claß für selbstverständlich: sie wendet sich ja gerade an das Ich und spricht ihm Mut zu. Sie muß vielmehr einer Instanz entstammen, welche dem unpersönlichen Denken und Ich verwandt ist, aber gleichwohl über dem menschlichen Geist und über der Natur steht. Diese Instanz kann nur der absolute Geist selber sein.

Das ursprüngliche Postulat des absoluten Geistes wird so durch die Zusage als Realität erwiesen. Nach allem können wir Claß' Ansicht dahin präzisieren: Die Realität des menschlichen Geistes ist uns durch den kategorischen Imperativ der Pflicht verbürgt, die Realität des absoluten Geistes aber durch die »Zusage«, einen autoritativen Gedanken, den er als Stimme Gottes interpretiert.

Was nun weiter die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes anlangt, so findet eine direkte Gotteserkenntnis nach Claß nicht statt. Gott ist ihm ein Grenzbegriff, wir können uns nicht auf den Standpunkt Gottes versetzen, auch nicht seine immanenten Verhältnisse vollständig verstehen. Wir haben wohl die apriorische Vernunftidee des absoluten Geistes, wir haben auch a posteriori die Zusage, daß Gott die Menschen im Kampf des Geistes mit der Natur nicht allein läßt, aber damit ist über den Inhalt der Gottesidee noch wenig oder nichts gesagt. Claß statuiert deshalb neben dieser »unhistorischen Offenbarung Gottes als des absoluten Geistes« eine »historische Tätigkeit Gottes«, durch welche er »providentielle Persönlichkeiten« auf allen Gebieten des geistigen Lebens beruft, um die Entwicklung des menschlichen Geisterreiches weiter zu führen. Unter ihnen aber hebt sich ihm Christus als derjenige heraus, in dessen Person und Grundanschauung ein direktes Handeln Gottes denkbar wird. Hier wird offenbar, daß die Gesinnung Gottes dem Menschen gegenüber nur Liebe ist. —

Wir sehen leicht, das Ganze der Claßschen Religionsphilosophie, die wir hier kurz entwickelt haben, macht den Eindruck eines durchaus Neuen, dennoch ist soviel ersichtlich, daß die Realität der Gottesliebe durch ihn sicher gestellt ist: sie ist im menschlichen Denken angelegt und hat auch außerhalb desselben ein wirkliches Sein. Im menschlichen Geistesleben tritt die Realität des absoluten Geistes hervor, sofern die »Zusage« nur aus seinem Handeln, nicht aus dem des menschlichen Geistes erklärt werden kann. Entsprechend sind in der Geschichte des geistigen Lebens die providentiellen Persönlichkeiten, zuhöchst Christus, mit Recht nicht aus menschlichen Entwicklungen, sondern nur aus göttlichen Taten zu begreifen. Wie der kategorische Imperativ einen Bewußtseinsvorgang darstellt, der nicht psychologisch, sondern nur pneumatologisch erfaßt werden kann, so sind auch die Offenbarungen der Realität des absoluten Geistes nur Vorgänge, nicht substantielle Wesenheiten, die innerhalb des menschlichen Geistes ihr Dasein hätten. Die »Zusage« ist ebenso ein Bewußtseinsvorgang wie die providentiellen Persönlichkeiten historische Vorgänge sind. Das Auf-

fallende, was diese Bezeichnung hat, schwindet, wenn man bedenkt, daß diese Vorgänge Handlungen sind. Wir haben es zu tun mit unhistorischen und historischen Handlungen, durch welche sich Gott an der Entwicklung des menschlichen Geisterreiches beteiligt und die seinen ethischen Charakter ins helle Licht rücken.

Ernst Tröltsch wurde am 7. Februar 1865 in Augsburg geboren, studierte Theologie und Philosophie und wirkt als Professor der ersteren in Heidelberg. Er schrieb »Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie« (1900), »Die christl. Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmungen« (Ztschr. für Theologie und Kirche III und IV), »Die Selbständigkeit der Religion« (ibidem V und VI), »Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte« (1902), »Theologie und Religionswissenschaft des 18. Jahrh.« (1903), »Das Historische in Kants Religionsphilosophie« (1904), »Religionsphilosophie« (in Windelbands Festschrift für Kuno Fischer »Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts« 1904), »Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft« (1905) u. a.

Tröltschs Verwandtschaft mit Eucken zeigt sich besonders in zwei Punkten, einmal in der Anerkennung eines allem seelischen Mechanismus überlegenen Geisteslebens und sodann in der vollen Geltendmachung einer historischen Betrachtung und Behandlung des religiösen Problems. Die letzte und wichtigste Frage der Religionsphilosophie bildet für Tröltsch die Frage nach dem Erkenntniswert oder dem Wahrheitsgehalt der Religion. Es ist ihm die letzte Fragestellung, der die Psychologie durchaus vorangehen und zu Grunde liegen muß. Wo das vernachlässigt wird und der Wahrheitsgehalt der Religion etwa bloß aus dem Ganzen der erkenntnistheoretischen Begriffe entwickelt und erst nachträglich an die psychologische Wirklichkeit angepaßt wird, entstehen für Tröltsch mit Recht stets Spiritualisierungen, Modernisierungen und Verblassungen der Religion, die mit der wirklichen nur entfernte Beziehung haben. Infolgedessen lehnt er bei der Frage, wie überhaupt eine Erkenntnistheorie der Religion anzufassen ist, die Auffassung derselben als eines Produkts des begrifflichen metaphysischen Erkenntnisstrebens völlig ab, es ist verkehrt, sie auf dessen letzten Beweisgrund, auf den ontologischen Beweis zu stützen. Der ontologische Beweis ist nur ein logischer Reflex der religiösen Überzeugung von einem Sinn und Grund der Welt, und diese letztere daher immer das logische Prius des ontologischen Beweises. Ebenso ausgeschlossen ist ihm die so-

genannte »Abbildtheorie«, die in dem religiösen Erlebnis die transcendente Wirklichkeit einfach als Erfahrung abzubilden meint, denn die Erfahrung ist nirgends Abbildung, sondern überall Erzeugung und Gestaltung aus Gesetzen des Bewußtseins. So ist ihm auch die Religion ein solches Gesetz der Gestaltung, das aus dem Wesen des Bewußtseins hervorgeht und dessen Erkenntniswert oder Wahrheitsgehalt lediglich durch die Zurückführung auf ein solches Gesetz des Bewußtseins sichergestellt werden kann, und es kommt nur darauf an, den Zusammenhang dieses Gesetzes mit der gesetzlichen Gesamtökonomie des Bewußtseins zu erfassen, um das Gesetz nicht bloß als ein aus der Zentralorganisation des Bewußtseins selbst fließendes zu zeigen und damit den letzten Punkt für den Aufweis des Geltungswertes zu erreichen, der überhaupt zu erreichen ist. Hier haben ihm nach dem Vorgang Fichtes Eucken und Claß mit Recht den Zentralpunkt des Bewußtseins, den Gegensatz der erscheinungsgesetzlichen Seelennatur gegen das sich als Einheit fassende Normbewußtsein oder den Geist zum Ausgangspunkt gemacht und in der Religion die Erfassung des Normbewußtseins als transcendenter Realität erkannt. Während alle andern Bewußtseinsgesetze, das Denken, der sittliche Wille, das Gefühl Formen sind, zeigt die Religion die Realität, aus welcher diese Normen fließen, und in der sie das sie tragende Wesen haben. Freilich kann hier die Erkenntnistheorie der Religion nach Tröltsch noch nicht bei ihrem letzten Worte sein. Die Religionspsychologie zeigt die eigentümlichen Zwischenzustände zwischen voller Latenz und voller Aktualität der Religion und erhellt, wie in der Aktualisierung der Religion erst die eigentliche und wirkliche Religion zu stande kommt, die vom Willen und der Selbstbearbeitung festgehalten und mit der Wiederholung erleichtert werden muß, wenn es zu wirklicher Religiosität kommen soll. In dieser Erregung oder Aktualisierung liegt daher für Tröltsch das eigentliche und letzte Problem der Erkenntnistheorie der Religion. In der »aktualisierten Religion« vollzieht sich erst die innige Berührung mit der transcendenten Realität, die das eigentliche Grundwesen der Religion bildet und immer nur mit den von der Religion selbst geprägten Worten beschrieben werden kann. Sie ist die »Inspiration, die Offenbarung, die religiöse Erfahrung oder das religiöse Erlebnis«.

Eine Darstellung der Religionsphilosophie wird demnach nach Tröltsch nicht lediglich die von der letzten Zeit gesponnenen Fäden zusammenziehen und etwa einfach das Ergebnis des gegenwärtigen Standes ziehen können, — eine solche Methode würde zum haltlosen Eklektizismus und würde nur einer der schlimmsten Denkgewohn-

heiten der Hegelschen Schule entsprechen —, sondern es gilt die Ergreifung eines bestimmten und klaren Ausgangspunktes, was ohne vielfachen Gegensatz gegen herrschende Meinungen nicht möglich ist. Tröltsch seinerseits sieht hier, wie schon bemerkt, den Kernpunkt in der psychologisch-erkenntnistheoretischen Analyse des religiösen Bewußtseins, die er aber bei aller Heranziehung der modernen Psychologie doch im Sinne des Kritizismus versteht. Dieser ist dahin fortzubilden, daß er Raum für die Grundkategorien aller aktuellen Religion, für die Begriffe der Inspiration und Offenbarung gewinnt. Der Versuch, diese ganz besonderen und konkreten Kategorien in einem bloßen Bewußtseinsgesetz untergehen zu lassen, ist Tröltsch die Ersetzung der aktuellen Religion durch die latente und damit eine Verkennung ihrer Wirklichkeit. An diese Analyse hat sich eine logisch begründete Geschichtsphilosophie der Religion anzuschließen, welche die moderne Religionsgeschichte sorgfältig beachtet, aber sie doch erst durch philosophische Betrachtung zu der Wertabstufung der Religionen bringen kann. Tröltsch findet diese Wertabstufung in der Unterscheidung der prinzipiellen Naturreligion des alten Mythus und Kultus und der prinzipiellen ethischen Persönlichkeitsreligion der Symbolisierung alles Normativen in der göttlichen Persönlichkeit. Den endgültigen Durchbruch der zweiten Stufe erkennt Tröltsch im Christentum, das, Weltverneinung und Weltbejahung gleicherweise aus sich entfaltend, die religiöse Transzendenz und Immanenz als die beiden konstitutiven Grundelemente der Religion in einer begrifflich nicht aufzulösenden Weise verbindet und seinen Symbolismus vom Mythos prinzipiell zu trennen im stande ist.

Damit ist ihm auch in den Grundzügen die metaphysische Frage beantwortet. Das Prinzip der kritischen Bewußtseinsanalyse erkennt die kritische Trennung von Glauben und exaktem Wissen an. Wenn auch die wissenschaftlich-metaphysische Hypothese vom Kritizismus keineswegs völlig ausgeschlossen scheint, so ist diese Hypothese doch immer etwas anderes als der religiöse Glaube. Das Verhältnis jener Hypothese zu diesem Glauben und seinen metaphysischen Elementen ist ein Verhältnis der Wechselwirkung, wo eines das andere beeinflußt: die Metaphysik findet unter den zum Ganzen zusammenzudenkenden Wirklichkeitsinhalten die Religion vor und kann ihr den Einfluß auf ihre letzten Begriffe nicht mehren; andrerseits muß die Religion ihre Gedankenwelt auf das wissenschaftliche Weltbild der modernen Menschheit, insbesondere auf die höchsten Generalisationen der empirischen Wissenschaften, auf Kosmologie, Geologie, Biologie und Universalgeschichte einrichten. Dabei wird die Darstellung be-

sonders das Problem der Freiheit, der Sünde und des Übels, das eine Schranke für jede rationale Hypothese über den Weltgrund bildet, ins Auge zu fassen haben und muß erkennen, daß es hierfür nur die praktische Lösung der Religion, aber keine theoretische Aufhellung gibt.

Eine richtig durchgedachte Religionsphilosophie führt Tröltsch, wie wir sehen, zum Christentum als der höchsten Offenbarung des religiösen Bewußtseins. Damit ist ihm aber die Frage der Zukunftsreligion noch nicht entschieden. Es bleibt der Religionsphilosophie vorbehalten zu entscheiden, ob diese Zukunftsreligion eine völlige freie Fortbildung und Umbildung der christlichen Idee mit völliger Indifferenz gegen das Gemeinschaftsleben der Religion, etwa auch eine Verschmelzung christlicher Ideen mit denen anderer Religionen sein soll, oder ob sie in der Kraft und Breite der Gemeinschaftsreligion wurzeln solle bei allen Freiheiten, welche die Bildungsreligion sich gewähren mag. Je nachdem sie diese Frage entscheidet, wird sie eine völlig individuelle Bildung religiöser Überzeugungen fordern und damit ein neues Zeitalter der Religion eröffnen, oder sie wird den Theologen die Aufgabe der Darstellung des religiösen Glaubens für die Gemeinschaft der höchsten Religionsstufe überlassen, wenn sie nicht lieber selbst zur Theologie, d. h. zur Darstellung eines normativen, aus der positiven Religion wesentlich geschöpften religiösen Glaubens werden will. Tröltsch selbst entscheidet sich für die zweite dieser Antworten, weil er in den zahllosen Versuchen neuer freier Religion mit Recht entweder nur ein Herabsinken auf ältere Religionsstufen erkennt oder in ihnen nirgends die religiöse Kraft und Lebendigkeit empfinden kann, die bisher aus der positiven Gemeinschaft des Christentums dem religiösen Menschen zugeflossen ist. Dabei verkennt er nicht, daß ein solches religionsphilosophisch begründetes und beeinflußtes Christentum sich von dem aller bisherigen Kirchen stark unterscheidet. Allein bei der praktischen und sozialen Unfruchtbarkeit der Bildungsreligion scheint ihm die Aufrechterhaltung des Zusammenhangs mit der religiösen Gemeinschaft doppelt notwendig, da nur aus ihm der Bildungsreligion die elementare Kraft zuströmt. Dazu gehören ihm alle diese Unterschiede zu sehr dem Gebiete des Wissens an, als daß ihnen die innere Einheit des geistigen Zusammenhangs geopfert werden dürfte.

c. Hermann Siebeck und Günther Thiele.

Hermann Siebeck wurde am 28. September 1842 in Eisleben geboren, studierte Philologie und Philosophie, wirkte anfangs als Pro-

fessor derselben in Basel und ging später nach Gießen, wo er noch heute lehrt und eine glänzende Lehrtätigkeit entfaltet. Wir heben als seine wichtigsten Schriften heraus »Das Wesen der ästhetischen Anschauung« (1875), »Über das Bewußtsein als Schranke der Naturerkenntnis« (1879), »Über Wesen und Ziel des wissenschaftlichen Studiums« (1883), »Geschichte der Psychologie I« (1880 f), »Untersuchungen zur Philosophie der Griechen« (1873, 2. Aufl. 1888), »Beiträge zur Entstehungsgeschichte der neuern Psychologie« (1891), »Über die Lehre vom genetischen Fortschritt der Menschheit« (1892), »Lehrbuch der Religionsphilosophie« (1894), »Aristoteles« (1899, 2. Aufl. 1902), »Goethe als Denker« (1902), »Religion und Entwicklung« (mit Bezug auf Rudolf Eucken, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1904).

Die Entwicklung des Weltlebens durch die Bereiche des Unorganischen und naturhaft Seelischen führte nach Siebeck von letzterem weiter zum spezifisch Geistigen, wie es sich betätigt in dem Hervortreten von Persönlichkeit, nach Analogie deren daher schließlich auch immer das Wesen des Weltgrundes — wenn auch unzulänglich — gedacht werden muß. In dem Selbstbewußtsein der Persönlichkeit, und zugleich für dasselbe, gewinnt das Dasein (die Wirklichkeit) einen eigenartigen und obersten, nicht mehr bloß relativen Wert. Das Geistige erhält in ihr, unbeschadet seiner Beeinflussung von seiten des Naturhaften, das auch noch in das Seelische selbst hineinreicht, eine Selbständigkeit sui generis, die aber nichts Abgeschlossenes ist, sondern etwas, das sich in der Wechselwirkung mit den vom Naturleben kommenden Anregungen und Widerständen stetig zu behaupten und fortzubilden hat. In dieser unausgesetzten Wechsel- und Gegenwirkung bekundet sich das der Persönlichkeit eigene Wesen der Freiheit. Man soll nicht von »Freiheit des Willens«, sondern von Freiheit der Persönlichkeit reden, und diese weder umdeuten zu einem verfeinerten (»innern«) Determinismus, noch als ursachlose Willkür im Sinn des »Indeterminismus« auffassen. Sie ist gegeben auf Grund des Selbstbewußtseins, das im höchsten Sinne seiner Natur nach praktisch ist, indem das Ich sich als Träger und Verwirklicher bestimmter ethischer Normen weiß, und das Wertgefühl, das mit dem Ichbewußtsein verbunden ist, seinen konkreten Inhalt tatsächlich erst mit dem Bewußtsein (Angefülltsein) von dem Inhalt dieser Normen gewinnt, zu deren fortgehender Realisierung es sich berufen weiß.

Das ursprüngliche und zugleich endgültige Ziel der Persönlichkeit geht auf Vollkommenheit des Lebens. Die theoretische Betätigung in Gestalt der wissenschaftlichen Reflexion und Forschung tritt erst

infolge des dorther wirkenden Bedürfnisses als ein besonderes Moment innerhalb des Lebensgehaltes heraus. Die Betätigung des Intellekts als solchen ruht nicht auf sich selbst, sondern geht aus jenem mit dem Wesen der Persönlichkeit gesetzten praktischen Grundtriebe hervor. Darum kann, was er leistet, seinen endgültigen Abschluß auch nur wieder in der schließlichen Ein- und Unterordnung seiner Ergebnisse unter die von dem praktischen Grundbedürfnis bedingten Voraussetzungen finden. Für die Erkenntnistheorie als solche hinsichtlich der empirischen und der rein wissenschaftlichen Inhalte gelten für Siebeck die Grundgedanken der Kritik der Vernunft, deren Prinzipien auch vermittelst der Unterscheidung von »Erscheinung« und »Ding an sich« die Grundlage zur Aufhebung des anscheinenden Dualismus von »Natur« und »Geist« abgeben.

Der Welt als dem allumfassenden Ganzen gegenüber weiß sich die Persönlichkeit einerseits als Produkt und integrierender Teil derselben, andrerseits doch als etwas von ihr spezifisch Verschiedenes und u. a. ihr gegenüber Eigenartiges und Selbständiges. Sie bekundet in ihrer Bezogenheit auf die Welt die Wirksamkeit eines passiven oder (besser) heteronomen und eines aktiven oder autonomen Moments. Die Einheitlichkeit aber, zu der diese beiden doch auch, und zwar eben durch das Wesen der Persönlichkeit, aus dem sie entspringen, verbunden sind, zeigt sich hierbei darin, daß jedes von ihnen nicht umhin kann, in der Betätigung seiner Eigenart zugleich die des andern kenntlich zu machen. Die Persönlichkeit kann sich, auch sofern sie sich als einen Teil der Welt hat und erlebt, doch auch dieser gegenüber selbständig bezeugen, sie kann als integrierendes Moment derselben doch sich ihrer Eindrücke, Kräfte und Bestände bedienen, um sich zu ihr in ein mit Selbstbewußtsein gesetztet und gesuchtes Verhältnis zu bringen. Als die Wirkung dieses Sachverhalts in der gegenseitigen Bezogenheit von Welt und Persönlichkeit ergibt sich das Interesse des Erkennens und Wissens. Die Persönlichkeit erscheint hier getragen von dem Bestreben, als Teil (bezw. Produkt) der Welt sich dieses ihres Verhältnisses zu derselben, ihrer Bedingtheit durch sie, sowie andrerseits der Bedingtheit jener durch sie selbst vollbewußt zu werden. Sofern aber auch andrerseits die Person sich von Haus aus als etwas von der Welt spezifisch Unterschiedenes und Eigenartiges hat und weiß, kann und muß sie sich in ihrem Wesen bedingt fühlen durch den Zusammenhang mit der Welt und über sich selbst, ihren Wert und ihre Stellung zur Welt einen durch den Gesamteindruck von seiten der letzteren her bedingten Bewußtseinsinhalt gewinnen. Neben und gegenüber

der Beeinflussung durch die Welt wirkt und übt sie den Akt der Selbstbehauptung in dem Bewußtsein von sich als einem eigenartigen, an und für sich wert- und bedeutungsvollen Einheitlichen, einer Art Kern oder Zentrum der Welt. Hierin nun liegt die Wurzel ihres praktischen Verhaltens, und damit die ihrer Betätigung in Moral und Religion.

Dieses Verhalten hat eine Entwicklung. Die primitive Stufe ist die der Naturreligion ohne Hervortreten einer wirklichen Moral. Sie beruht auf der Nochnicht-Unterscheidung des Persönlichen und Unpersönlichen. Man sucht die Naturmächte (Götter) durch Bitten und Opfer für seine Interessen zu gewinnen. Die Beziehungen zum Mitmenschen sind gleichfalls (abgesehen von der instinktiven Wirkung der Gefühle) ausschließlich durch die Rücksichten auf das eigene unmittelbare Wohlergehn bedingt. Oberhalb dieser Stufe wirkt nun schon die Unterscheidung des Persönlichen vom Unpersönlichen, und zwar entwickeln sich zuerst unter dem vorwiegenden Einflusse des heteronomen Moments einerseits die eudämonistische Moral, andrerseits die »Moralitäts-Religion«. Im weiteren Verlaufe der Entwicklung kommt das autonome Moment mehr und mehr zur Geltung. Als seine Wirkung treten hervor einerseits die idealistische Moral (Ethik): die Persönlichkeit tut das Gute nicht um des Lohnes willen, sondern weil es das Gute ist, d. h. dasjenige, vermittelst dessen theoretischer und praktischer Anerkennung sie für das Wertgefühl, womit sie die Vorstellung ihrer selbst begleitet, erst eine wirkliche Unterlage und Berechtigung erhält, andrerseits der Standpunkt der »Erlösungs-Religion«, der bedingt ist durch den sich öffnenden Ausblick auf das Überweltliche, gegenüber dem Anspruche der innerweltlichen Kultur, nichts zu erkennen und anzuerkennen, was sie nicht selbst geschaffen und als Inhalt und Wert des Daseins bestimmt hat.

Als ein Überweltliches in bestimmtem Sinne hat und weiß der Geist (die Persönlichkeit) schon sich selbst auf Grund des in ihm waltenden autonomen Moments, kraft dessen gewisse Inhalte, insbesondere Wertbegriffe, des Selbstbewußtseins als der Welt vorausliegende Normen des auf sie bezüglichen Denkens und Wollens erscheinen, und zwar nicht bloß hinsichtlich der Urteile über Einzelzusammenhänge, sondern auch betreffs des Gesamtwesens und Daseins der Welt selbst. Sie treten auf in der Form von Ideen (bezw. einer Idee), an deren Inhalte gemessen das Dasein der Welt als im Dienste einer (idealen) Aufgabe stehend erscheint, zu deren Erfüllung der im Zusammenhange der Welt (in der Einzelpersönlichkeit) sich betätigende Geist sich über das, was das Wesentliche und Charakteristische des Weltlichen ist, in gewissem Sinne zu erheben

hat und unter bestimmten Bedingungen auch zu erheben vermag. Es waltet hier in theoretischer und praktischer Beziehung die Voraussetzung nicht einer Adäquatheit des Weltinhalts zum Inhalt der Idee, sondern vielmehr die seiner Inadäquatheit gegenüber diesem. Im Wesen des Geistes selbst erhebt sich so dem natürlichen Zusammenhange der Welt gegenüber eine über diesen hinaus liegende Eigenwelt, und wenn er für diese selbst sich auf einen tieferen Grund zu besinnen, d. h. wenn er für diese seine zunächst individuelle Eigenwelt den Zusammenhang mit einem sie umfassenden und begründenden Sein zu gewinnen sucht, so kann er dieses letztere nicht in der umgebenden Welt erblicken, sondern vermag seinen Begriff nur als die Idee einer höheren Welt zu setzen, in der die Wurzeln seiner von dem natürlichen Wesen unterschiedenen Eigenart liegen müssen. Als Freund und Träger dieser behauptet das auf die Höhe seiner Entwicklung gelangte Persönlichkeits-Bewußtsein das Dasein eines übersinnlichen und übernatürlichen, aber zugleich (soweit möglich) nach Maßgabe des Wesens der Persönlichkeit gedachten Geistes, in dessen Dienste die Welt sowohl in Ansehung des mit ihr gegebenen Wertvollsten (d. h. eben der Persönlichkeit), wie auch in Bezug auf die mit dem Begriff des Überweltlichen gesetzte Aufgabe sich befindet. Durch ihre eigene Bezogenheit auf diese erscheint die Persönlichkeit ungeachtet aller Dienstbarkeit, in der sie zu der Welt steht, dieser gegenüber als etwas Überlegenes, ihr Wille erscheint als ein Teil von dessen Willen, und die Nötigungen zum Handeln und Schaffen, die von seiten der Welt kommen, als Richtungslinien für die Erfüllung der Aufgabe, zu ihrem Teile für die Verwirklichung des Willens Gottes von seiten der Welt mit einzutreten. Das hiermit gegebene Streben geht für die Persönlichkeit auf Erlösung von der Welt im Sinne zunächst der Weltüberwindung durch das jener Aufgabe entsprechende Handeln in und auf die Welt selbst. Demgemäß bestimmt sich nun auch auf dieser Stufe das Verhältnis von Religion und Moral dahin: die Religion ist moralisch, sofern das Überweltliche nur auf dem Wege der Selbstüberwindung erblickt und erfaßt werden kann, und die Moral hat ihre religiöse Abzweckung und Begründung darin, daß ihre Forderungen am letzten Ende nicht dazu dienen, die Persönlichkeit an die Welt zu ketten, sondern sie schon innerhalb ihrer in den Dienst eines darüber hinausweisenden Zieles zu stellen. Das Überweltliche soll für die Persönlichkeit nur in dem Lichte ihrer ethischen Bestimmbarkeit erkennbar und erreichbar sein, das Ethische selbst aber seine tiefste Begründung in dieser seiner Bezogenheit auf jenes besitzen.

Von der psychologischen (phänomenologischen) Seite her betrachtet erscheint die Wirksamkeit des autonomen Moments innerhalb der Religion im Wesen des Glaubens, der im Verlaufe der Persönlichkeits- wie der Kulturentwicklung ein bestimmtes Verhältnis neben und gegenüber dem Wissen gewinnt.

Aus dem vorhin aufgezeigten Verhältnis der beiden in der Persönlichkeit durch ihre Bezogenheit auf die Welt gegebenen Momente entspringt außer dem Bedürfnis nach Erkenntnis und Wissen auch die Nötigung, den Gedanken einer letzten Ursache der Welt in unmittelbare Verflechtung mit dem eines höchsten Wertes oder Gutes zu setzen. Die Persönlichkeit hat zunächst sich selbst, besonders kraft ihrer Bezogenheit auf das Sittliche, der Welt gegenüber als etwas Eigenwertiges, ja als dasjenige, dessen Existenz dem Dasein der Welt selbst erst seinen Wert gibt. Da sie nun weiter nicht umhin kann, den Grund für ihr Dasein und ihre Eigentümlichkeit als im Grunde der Gesamtwelt mit beschlossen zu setzen, so legt sie dieser einen Grund unter, kraft dessen die Welt auf das Hervortreten von Persönlichkeit angelegt erscheint. Von hier aus erwächst ihr der Gottesbegriff, insofern der Grund der Welt selbst nach Analogie der Persönlichkeit gedacht wird, zugleich aber als im Vergleich mit der menschlichen Einzelpersönlichkeit als das unendlich Überlegene erscheint.

Der Glaube an Gott, und was weiter damit zusammenhängt, ist aber in letzter Linie nicht ein bloßes Resultat natürlicher (anthropologischer) Entwicklung, sondern auf seiner obersten Stufe wieder ein Werk der innern Freiheit, sofern die Persönlichkeit den Inhalt der Vorstellung von Gott und in Verbindung damit den Gedanken von ihrer eigenen Bezogenheit auf die göttliche Persönlichkeit auch gegenüber widersprechenden Instanzen um seines eigenartigen Wertes willen behauptet. Die auf dem bezeichneten Wertgefühl beruhende Vorstellung von der Existenz und Verwirklichung eines Gutes, zu dessen Realisierung die Welt (von Gott her) berufen sei, wird, je mehr die Kategorien des theoretischen Denkens zur Herrschaft gelangen, immer mehr als eine unbewiesene Voraussetzung aufgezeigt; sie erfährt Widerspruch von seiten des Wissens. Andrerseits hat das Wissen mit seinen spezifischen Mitteln keine zureichende Antwort für die Fragen, die aus dem Werte setzenden und verlangenden Faktor innerhalb der Persönlichkeit stammen, insbesondere keine zureichende Ableitung für das Eigenartige in Wesen der Persönlichkeit selbst. Angesichts dieser Sachlage findet es die Persönlichkeit ihrer eigenen Entscheidung anheimgestellt, ob sie neben und gegenüber den In-

halten des Wissens und der Erfahrung auch die des Glaubens behaupten oder ablehnen soll, namentlich mit Beziehung darauf, daß sie sich selbst als in ihrer Bezogenheit auf die göttliche Persönlichkeit zur Verwirklichung eines höchsten Gutes (mit-)berufen anzusehen nicht umhin kann. Die Sachlage spitzt sich also zu der Frage, ob außer demjenigen, was erfahrungsmäßig oder wissenschaftlich als Tatsache sich herausstellt, es ein nicht mit den Mitteln der Erfahrung und des Wesens zu beweisendes höchstes Gut gibt, dessen Verwirklichung auf dem Verhältnis der menschlichen Persönlichkeit zu einer göttlichen beruht. Ob nun diese Frage im positiven oder negativen Sinne beantwortet wird, ist der Freiheit der Persönlichkeit anheimgestellt.

Freiheit im formalen Sinne besitzt die Persönlichkeit insofern, als sie dem Kausalnexus, in den sie einbezogen ist, nicht nur untersteht, sondern ihn auch als solchen erkennt und über ihn (insbesondere auch mit Wertbestimmungen) urteilt. In materieller Hinsicht liegt die Freiheit in der theoretischen und praktischen Anerkennung des Guten als solchen. Das zur Persönlichkeit gewordene Individuum besitzt den Inhalten des sittlich Guten gegenüber die Fähigkeit, dem Verpflichtenden, was darin liegt, mit freiem Entschluß sich zu unterstellen. Es bedarf immer noch eines solchen Entschlusses, das als gut Erkannte zum wirkenden Impuls innerhalb der Persönlichkeit zu machen. Der Entschluß kann dabei als Charakter auch ein Dauerndes werden. Als Werk dieses Entschlusses ist aber auch schon die theoretische Zustimmung zu dem Inhalte des Guten als eines Normativen anzusehen. Insofern nun weiter die Vorstellung des nach Analogie der Persönlichkeit gedachten Weltgrundes in unmittelbare Beziehung gesetzt wird zu dem mit Freiheit bejahten Gedanken von dem in der Welt zu verwirklichenden und hierzu auch das Wollen und Handeln der menschlichen Persönlichkeit in Anspruch nehmenden Guten, so geht die (anthropologisch entwickelte) Überzeugung vom Dasein der Gottheit (bezw. der Götter) über in den Charakter des Glaubens an Gott als den Grund des Guten und den betreffs der fortgehenden Verwirklichung desselben tätigen Gesetzgeber für den Willen. Der Glaube besteht nunmehr als der freie Entschluß, mit dem die Persönlichkeit die Existenz Gottes als des höchsten Gutes nicht nur theoretisch anerkennt, sondern mit dem sie in Gefühl und Willen sich zu ihm bekennt und ihren eigenen Wert aus der lebendigen Beziehung zu ihm abzuleiten nicht umhin kann.

Der Glaube tritt nun seinem Wesen nach in einen bestimmten Gegensatz u. a. in direkten Konflikt mit dem Wesen und den Normen

des Wissens. Er gibt sich selbst für eine besondere Art des Wissens, ohne doch seinen Inhalt mit der dem Wissen spezifischen Methode erhärten zu können, und dies tritt da, wo er (apologetisch) die Beweisbarkeit seiner Objekte herzustellen versucht, gerade um so stärker hervor. Sein Inhalt ist, in der Sprache des Wissens ausgedrückt, die Behauptung von der Existenz des Unbedingten und zwar als eines außer- oder oberhalb des Bedingten Stehenden, während es dem Wissen wesentlich ist, als das Unbedingte nur die vollständige Summe des Bedingten anzuerkennen und jenes andere als Illusion zu betrachten. Dieser Stellungnahme gegenüber hält nur der Glaube seinerseits sich für berechtigt, darauf hinzuweisen, daß die Annahme der unbedingten und ausschließlichen Gültigkeit des allgemeinen fachwissenschaftlichen Verfahrens selbst eine unbewiesene Voraussetzung ist, zumal dieses Verfahren sich nicht als ausreichend zeigen will, das Wesen der Persönlichkeit zu ergründen, betreffs dessen gerade es zu erwägen gilt, ob nicht etwa darin Positionen vorliegen, welche beanspruchen können, als letzte Voraussetzungen für die Inhalte sowohl des Glaubens wie des Wissens (in Hinsicht seines Gesamtgebietes) zu gelten.

Betreffs der Schlichtung des sogenannten Konflikts kommt es nur darauf an, sich darüber klar zu werden, daß zwar der Antagonismus der einerseits dem Glauben, andrerseits dem Wissen entsprechenden Tendenzen von dem Wesen der Persönlichkeit her sich zu entwickeln nicht umhin kann, seine Zuspitzung aber zum Konflikt an der Hand bestimmter Objekte entweder des religiösen oder des wissenschaftlichen Bewußtseins nichts Endgültiges zu sein braucht. Wie das Wissen dem Glauben die wissenschaftliche Beweisbarkeit, so kann der Glaube seinerseits dem Wissen die wissenschaftliche Widerlegbarkeit seiner Objekte mit Fug und Recht bestreiten.

An der Endgültigkeit dieser Sachlage hat auch die Existenz der spekulativen Metaphysik nichts zu ändern vermocht, obwohl diese beansprucht, durch ihre Methode die Behauptung der Existenz des Unbedingten in dem vom Glauben gemeinten Sinne wissenschaftlich erweisbar und in Konsequenz dessen den Glauben als Akt der Freiheit überflüssig zu machen. Sie hat mit der Religion gemein, daß beide das Gebiet der Erfahrung und des Wissens durch den Hinweis auf ein Transcendentes überschreiten. Aber die metaphysische Ergänzung des Gegebenen entspringt lediglich aus der Frage nach der Einheit der Welt, die religiöse dagegen aus der nach dem Werte des Lebens, und was beide als Ergänzung bieten, liegt für die Metaphysik in der Welt eingeschlossen, da Gott und Welt hier im

Grunde wesensgleich sind, für die Religion aber jenseits derselben.

Der Beweis für die Wahrheit der Religion besteht zunächst in dem Aufweis ihrer Normalität innerhalb der Kulturfaktoren, d. h. in der Aufzeigung ihrer Herkunft aus einem wesenhaften und ursprünglichen Bedürfnisse des Geistes und einer dementsprechenden Anlage, sowie in der ihrer von da aus im Gemeinschaftsleben und der Wechselwirkung mit den übrigen Kulturgebieten sich vollziehenden Entwicklung; außerdem aber namentlich in der Beantwortung der Frage nach dem Inhalte und der Wahrheit der Idee, welche sie in der Ausgestaltung des Kulturlebens zur Verwirklichung bringt. Nach dieser Seite hin ist die Aufgabe die, einerseits die obersten und allgemeinsten Begriffe, die an der Hand der wissenschaftlichen Entwicklung hinsichtlich des Wesensgrundes und Zusammenhangs der Welt sich herausgebildet haben, andrerseits die aus den Problemen des praktischen Lebens erwachsenen allgemeinsten Fragen und Anschauungen von der Stellung des Menschen zur Welt, seiner Bestimmung und dem Verhältnis der Welt zu dieser daraufhin zu prüfen, ob und wie weit ihr Inhalt der Ergänzung durch die Inhalte des religiösen Bewußtseins zugänglich und bedürftig sind, um einen mit sich einstimmigen Begriff des geistigen Lebens zu begründen. Es handelt sich dabei um eine Analyse einerseits der Begriffe der Welt, Gottes, der Kausalität und des Zweckes, andrerseits der Anschauungen betreffs der Freiheit, der Bestimmung der Menschheit und der Frage von der Theodicee. Aus diesen Untersuchungen heben wir im nachstehenden noch einiges Wesentliche heraus.

Von den spekulativen Gottesbeweisen ist wenigstens der ontologische auch Kants Kritik gegenüber in gewissem Sinne als bündig anzusehen, sofern er auf dem Begriffe dessen, quo majus cogitari nequit, ruht. Allerdings sagt der abstrakte Begriff des Dinges noch nichts über sein Sein in der Wirklichkeit. Sofern aber das »höchste Seiende« selbst erst unter Voraussetzung der Tatsächlichkeit des Seienden, sowie unter der einer Stufenfolge desselben gedacht wird, ist allerdings in seinem Begriffe das Sein (die Existenz) dieses Höchsten selbst mit eingeschlossen. Als »Gott« im Sinne des religiösen Bewußtseins ist dieses »höchste Seiende« aber damit nicht erwiesen, oder wenigstens nur insofern, als man dessen Begriff mit dem bereits aus anderweitigen Quellen sich darbietenden Gottesbegriffe bereits identifiziert hat.

Der »moralische« Gottesbeweis, wie ihn speziell Kant gegeben hat, gründet sich auf die Überzeugung, daß zum Zwecke der Her-

stellung des höchsten Gutes (Vereinigung von Tugend und Glück) die physische Ordnung der Dinge mit der ethischen in Übereinstimmung sein muß. Er postuliert von hier aus Gott als Schöpfer und Regenten sowohl der natürlichen wie der sittlichen Welt. Indem aber eben dabei Gott als Postulat des ethischen Bewußtseins gesetzt wird, setzt der Beweis selbst die Überzeugung von der Existenz und Verwirklichung des ethischen Gutes im Sinne des Glaubens daran als Akt der Freiheit bereits voraus.

Aus dem, was im allgemeinen über das Verhältnis von Erkennen und Sein gilt, folgt dem Skeptizismus gegenüber, daß, wenn Gott ist, er auch irgendwie erkennbar sein muß. In dem ferner, was ebenso über das Verhältnis von Denken und Erkennen zu sagen ist, liegt, daß seine Erkenntnis für uns nie eine abgeschlossene und absolute sein kann. Aus dem allgemeinen Verhältnis endlich, worin Denken und Leben zueinander stehen, ergibt sich, daß die Erkennbarkeit Gottes wesentlich und hauptsächlich vermittelst derjenigen Begriffe zu haben ist, welche die Eigenart des sozialen und ethischen Lebens zum Ausdruck bringen. Das religiöse Bewußtsein verlangt nun aber insbesondere danach, Gottes Wesen nach Analogie des Begriffs der Persönlichkeit zu fassen, mithin das Ethische als den Inhalt seines Willens anzusehn. Diese Projektion des Wesens der Persönlichkeit aus dem Erfahrungsmäßigen ins Transzendente scheint in das Wesen Gottes Individualität, mithin Beschränktheit hineinzutragen. Angesichts dessen ist indes hervorzuheben, daß die Individualität mit der erfahrungsmäßig darin liegenden Bestimmung der Endlichkeit für das eigentliche Wesen der Persönlichkeit nicht als das Grundbestimmende anzusehen ist, sondern nur als die für den Menschen als Erfahrungsobjekt unausweichliche Unterlage, auf der sich Persönlichkeit im wirklichen Sinne als ethisch bestimmtes Wesen erst herausbilden kann und soll. Im Lichte dieses Gedankens erscheint das Individuum dem Wesen Gottes um so näher gerückt, je mehr es wirklich zur Persönlichkeit wird, und der Persönlichkeitsbegriff erscheint von hier aus dem Wesen Gottes doch nicht so inadäquat, wie es bei der Betrachtung von jener andern Seite her der Fall ist, zumal, wenn man den Gedanken hinzunimmt, daß der geistige Grund in Wesen und Persönlichkeit in den geistig-göttlichen Grund des Welt- und Menschheitslebens hinabreicht.

Über das Grundverhältnis von Gott und Welt äußert sich das religiöse Bewußtsein durch den Begriff der Schöpfung der Welt durch Gott als die absolute Persönlichkeit, und zwar der Schöpfung »aus nichts«, ein Begriff, der in der Hauptsache die Überweltlichkeit

Gottes zum Ausdruck bringen soll. Gott soll als wirklich über der Welt stehend nur gefaßt werden, sofern deren Wesen und Dasein aus nichts anderem hervorgeht, als aus der Freiheit seines urewigen persönlichen Wesens, — in welchem Punkte dann freilich das menschliche Denken an der Grenze seines Vermögens angelangt ist. Die Absolutheit Gottes muß nicht, wie der Pantheismus tut, ausschließlich von der Seite des Naturhaften her gefaßt werden, sondern in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der ethischen Absolutheit, von wo aus eben nur ein solches Verhältnis zur Welt statthaft erscheint, das auf beiden Seiten den Begriff der Freiheit und Persönlichkeit zu seinem Rechte kommen läßt.

Wie nach dem Vorstehenden die logisch-metaphysische Analyse des Gottesbegriffs ihren Abschluß in der Position des religiösen Bewußtseins findet, so auch diejenige, welche sich auf den Inhalt und das gegenseitige Verhältnis des Kausalitäts- und des Zweckbegriffes bezieht. Ein wirkliches Kausalitäts-Verhältnis wird immer erst da gedacht, wo das beständige Miteinander-Auftreten zweier Erscheinungen A und B mit dem Gedanken der Notwendigkeit begleitet ist. Dieser selbst aber ruht seinerseits auf dem andern, daß A und B Teile eines Zusammenhangs sind und auf Grund dessen Teile eines Ganzen, in dessen durchgreifendem Wesen als einem Konstanten auch die Konstanz dieser Beziehung zwischen A und B gelegen ist, deren Stellung in der Zeit eben deswegen als »nach einer Regel bestimmt« erscheint. Die verschiedenen Gebiete von Kausalzusammenhängen unterscheiden sich schließlich durch das verschiedene Wesen des dem jedesmaligen A und B speziell zu Grunde liegenden Ganzen (Homogenität von Ursache und Wirkung). Die Kausalität, die den Zusammenhang innerhalb des betreffenden Gebietes herstellt, ist doch ihrerseits als eine spezifisch bestimmte Kausalität der Ausdruck für die Eigenart des spezifischen Zusammenhangs. Der Zusammenhang in seinem Verhältnis zur Kausalität betrachtet zeigt sich sonach obensowohl als das Bedingende derselben, wie als das durch sie Bedingte. In diesem Sachverhalt liegt die Wurzel und Wahrheit des alten Satzes, daß der Kausalzusammenhang als solcher selbst wieder teleologisch bestimmt ist: die teleologische Kehrseite desselben ist identisch mit der Homogenität von Ursache und Wirkung in dem oben bezeichneten Sinne. Im Sinne dieser Betrachtung darf behauptet werden, daß alle mechanische Erklärung innerhalb eines bebestimmten Gebiets von vorn herein einen teleologischen Charakter trägt und ohne diesen ihren Boden verliert. Sie bezeichnet die Adäquatheit, in dem die Kausalverhältnisse des betreffenden Gebietes zu

der Eigenheit desselben und des mit ihm gesetzten Zusammenhangs sich befinden.

Geht man nun an der Hand dieser Einsicht von der Betrachtung der Einzelgebiete über auf die des Zusammenhangs des Wirklichen mit Einschluß des vernunftbegabten und daher Werte, zumal moralische, setzenden Menschen, so führt dies kraft einer im Wesen des Vernunftdenkens liegenden Nötigung weiter zu der Vorstellung, daß die im Weltprozeß hervortretende Herausbildung von Vernunft mit der dadurch bedingten Anerkennung moralischer Werte schon durch die Beschaffenheit der ursprünglichsten Faktoren für die Weltbildung mit bedingt sein muß, und daß überhaupt keine anderen Anfangsfaktoren für diese möglich waren als solche, von denen her sich an der Hand kausaler Entwicklung eine Vernunft und Moralität einschließende Welt ergeben mußte. Als das Ziel nicht nur der kausalen Entwicklung, sondern auch als das tiefst Bedingende für das Dasein einer Welt überhaupt erscheint hiernach das Seinsollen eines höchsten Wertes, das Hervortreten von Vernunft und Sittlichkeit kraft und innerhalb des Menschenlebens.

In Konsequenz dessen erscheint nun weiter das Moralische (bezw. Ethische) nach Wesen und Wirkung als dasjenige, was in letzter Instanz die Welt, wie sie tatsächlich ist, zusammenhält. Im Gegensatz hierzu zeigt es aber außerdem die Eigenschaft, daß es für den Handelnden u. a. den Zusammenhang mit der Welt selbst, worin und worauf er handelt, aufzuheben treibt (ethische Aufopferung selbst des Lebens im Interesse sittlicher Zwecke), ferner die andere, daß seine Forderungen und Ideale an dem tatsächlichen Mechanismus des Naturzusammenhangs, der als Mittel zu ihrer Verwirklichung zu dienen hat, doch auch vielfach geradezu Hemmungen finden, und oft genug solche, denen es unterliegen muß. Von der rein empirischen Beschaffenheit des Weltlaufs her läßt sich ein »Angelegtsein« der Naturkausalität und des Weltdaseins überhaupt auf Verwirklichung von Vernunftideen und ethischen Idealen nur mit Statuierung bedenklich vieler Ausnahmen behaupten, und das Denken scheint somit in seinem Bestreben, das kausale und das teleologische Prinzip hinsichtlich des Weltganzen in ein harmonisches Verhältnis zu bringen, schließlich in einem Widerspruch mit der tatsächlichen Beschaffenheit dieses Ganzen stecken zu bleiben. Dieser Sachverhalt ist jedoch nur ein Schein, der daher rührt, daß man den Zusammenhang, auf den es hinsichtlich des richtigen Verhältnisses der kausalen und teleologischen Betrachtungsweise ankommt, immer noch zu eng gefaßt hat. Und die Erweiterung, um die es sich hierbei handelt, ist gegeben in dem

Inhalte der religiösen Grundanschauung. Diese geht darauf aus, einen Zusammenhang zu erfassen, innerhalb dessen die Welt als solche selbst wieder als ein Glied eingeordnet ist, einen Zusammenhang also, der über sie selbst hinausreicht. Sie betrachtet den letzten (göttlichen) Grund der Gesamtwirklichkeit nicht als etwas, was sich im Weltganzen als solchen ohne Rest auswirkt, sondern als dasjenige, aus dessen Wesen stetig neue schöpferische Kräfte sich in die Welt ergießen, das also noch über sie hinaus sein eigenes, an sich seiendes Wesen besitzt und behält. Im Lichte dieser Auffassung erscheint denn auch das Bestehen und der Zusammenhalt der Welt nicht mehr als der absolute Zweck für das Ethische. Dieser liegt vielmehr jetzt darin, den Zusammenhang zwischen Welt und Überwelt von seiten der ersteren aus herzustellen und damit zugleich ihre Bedingtheit durch die letztere aufzuzeigen. In der tatsächlichen Sprödigkeit des Naturlaufes gegenüber der Verwirklichung ethischer Ideale liegt zufolge dieser Anschauung auch nichts anderes als ein Moment, wodurch dem sittlichen Bewußtsein seine Bezogenheit auf den weiteren Zusammenhang fühlbar wird, also das Innewerden der Tatsache, daß es mit seinem Wesen und Zielen nicht rein innerweltlich bedingt und bestimmt ist.

Die Frage von der Bestimmung des Menschen hält man in der Neuzeit vielfach für beantwortet durch den Hinweis auf den tatsächlich vorhandenen Fortschritt der Menschheit. Ihre richtige Auffassung erhält diese Ansicht jedoch erst, wenn man inne wird, daß der Fortschritt nicht eine naturgesetzliche Notwendigkeit für die Entwicklung der Menschheit ist, sondern daß er eine ethische Aufgabe bedeutet, die von den voraufgegangenen Generationen in sehr verschiedenem Grade der Vollkommenheit gelöst ist, und an der jede folgende zu ihrem Teile weiter zu arbeiten hat. Bei dieser Auffassung der Sache bleibt die unbeantwortbare Frage, wie weit das Kulturleben es hierbei in seiner ferneren Zukunft zu bringen vermöge, von vorn herein außer Ansatz; um so eindringlicher aber wird dabei für die vom sittlichen Selbstbewußtsein getragene Persönlichkeit die Aufforderung, sich unter der Leitung der ethischen Normen der jeweilig aus der unmittelbaren Zeitlage erwachsenen Aufgaben mit selbständiger individueller Teilnahme zuzuwenden. Sofern nun (nach dem Obigen) der Glaube an das Gute und die auf seine Verwirklichung gerichtete Betätigung das Werk der Freiheit ist, so erhellt, daß die Tatsächlichkeit des Fortschritts und die Gewähr für die Fortdauer der auf seine Aktualität gerichteten Tendenz von dem Dasein der Freiheit abhängig ist. Von hier aus eröffnet sich weiter

der Blick auf die Frage, ob in letzter Instanz das Individuum nur des Fortschritts der Menschheit oder dieser um des Individuums willen da sei. Man kann hierauf antworten, es sei eben beides der Fall: das Resultat sei eben ein stetiges Besserwerden des Ganzen sowohl wie der einzelnen. Diese Ansicht bedarf aber, um haltbar zu sein, noch einer ins Transzendente weisenden Unterlage. Wenn nämlich dabei die Persönlichkeit als vergänglich und somit dem Flusse des Ganzen gegenüber als verschwindende Größe gesetzt wird, so hat der ganze Prozeß doch kein anderes Gesamtergebnis als dieses, daß seine Resultate fortgehend der Vernichtung unterliegen, so daß es schließlich, zumal auch die Menschheit als Ganzes der Vergänglichkeit unterliegt, ist, als ob etwas von ethischem Fortschritt und Unterschied überhaupt nicht gewesen wäre. Man muß daher, um in der Wechselwirkung zwischen der individuellen und der Gesamtentwicklung einen wirklichen Sinn zu finden, sie und ihren Fortschritt selbst als Mittel für ein außer- oder oberhalb ihrer liegendes Gut betrachten, und zwar für ein solches, dessen Erlangung der individuellen Persönlichkeit in einem über den Verlauf des irdischen Kulturlebens hinausliegenden Dasein möglich ist. Dieser Gesichtspunkt, der in den Standpunkt des religiösen Bewußtseins einmündet, gibt dem Kulturleben einen Zweck, der nicht bloß in dem Dynamischen seiner Fortbildung als solchem liegt, und dem es auch nicht erst in einem Endstadium seiner Entwicklung zu entsprechen vermag, sondern einen solchen, dessen Verwirklichung für alle Perioden seines Verlaufs als seine wesentliche Aufgabe hingestellt werden darf. Der Fortschritt im Lichte dieser Betrachtung wohnt demnach dem Kulturleben inne nicht abgesehen von seiner Wechselwirkung mit der Religion, sondern gerade auf Grund eben dieser; er ist aber in seiner zeitlichen Ausgestaltung nicht Selbstzweck, sondern in erster Linie Folge, nämlich eben jener Wechselwirkung, und in zweiter Mittel, nämlich für ein über ihn selbst hinaus liegendes höchstes Ziel.

Zu der Frage der Theodicee endlich vom Wesen und Bedeutung des Übels und des Bösen ist nach Siebecks Ansicht in erster Linie wieder darauf hinzuweisen, daß das Göttliche in der Welt sich für menschliches Bewußtsein hervorbildet in der Gestalt der Entwicklung, weiter aber darauf, daß Entwicklung auf allen Stufen das Heraufbilden an einem Widerstande bedeutet. Leben auf allen Stufen ist Selbstbehauptung durch Überwindung von Widerständen. Demzufolge ist mit der Hervorbildung des Göttlichen in der Form der Entwicklung, im Physischen wie im Geistigen, auch das stetige Hervortreten von Widerständen bedingt, deren Vorhandensein zugleich als

das Dasein des Übels in der Welt empfunden wird. Das Übel auf der obersten Stufe, d. h. als der für das geistig-persönliche Leben in dem Aufringen zu seinem Ziel zu überwindende Widerstand ist daher Voraussetzung und Bedingung für das Dasein von Leben auch im geistigen Sinne dieses Wortes. Das Böse dagegen im Unterschied vom Übel bezeichnet eine bestimmte Art des Handelns (Abweichung von den ethischen Normen) und ist als solche seiner Möglichkeit nach eine Konsequenz des Wesens der Freiheit. Es erscheint also als eine mit diesem gesetzte Möglichkeit, während das Übel in dem hier bestimmten Sinne sich als eine unumgängliche Tatsächlichkeit für das Leben darstellt. —

Siebeck will in seiner Philosophie den Nachweis bringen, daß ohne die von der Religion dazu postulierte theoretische und praktische Ergänzung das Dasein und die Entwicklung der Kultur ziellos und ihr Begriff widersprechend ist. Speziell will er zeigen, daß die in der Religion beschlossenen Inhalte sich als notwendige Ergänzungen zu demjenigen darstellen, was in dem Inhalt der für die Auffassung und Würdigung des Weltzusammenhanges maßgebenden obersten theoretischen und praktischen Begriffe als die letzten und höchsten Probleme des theoretischen Denkens heraustritt. Von besonderer Wichtigkeit sind ihm dabei die Begriffe der Persönlichkeit und Entwicklung. Entwicklung erscheint aber hier nicht als ein indifferenter Prozeß der Veränderung oder einer lediglich durch Naturfaktoren bedingten allmählichen Vervollkommnung, sondern als ein Prozeß mit der Eigenschaft der Zielstrebigkeit, jedoch in dem Sinne, daß das Ziel im Geistigen, und sofern das Aufsteigen zum Geistigen zugleich Weltüberwindung bedeutet, im Erfassen und Erleben eines Überweltlichen liegt. Damit aber ist im Weltprozeß, sofern dieser eben als Entwicklung auftritt, schon von vornherein der durchgehende Zusammenhalt durch ein einheitliches und zwar überweltliches Moment aufgewiesen. Es tritt heraus, daß in der zeitlichen und historischen Form der Entwicklung ein Überzeitliches und Überhistorisches, ein Ewiges und Göttliches beschlossen ist, dessen wesentliche erfahrungsmäßige Eigentümlichkeit sich darin an den Tag legt, daß es die Herausbildung von Persönlichkeit als Spitze und Krönung des im Naturbereich sich anbahnenden und aufsteigenden Lebensprozesses bedingt. Hierin liegt aber sehr richtig das eigentliche Urphänomen des Religiösen, d. h. die Tatsache, worauf alles andere in einem bestimmten Gebiete der Erkenntnis sich zurückführen, die sich ihrerseits selbst aber nicht weiter von etwas jenseits oder oberhalb ihrer Gelegenen ableiten, sondern nur als das, was sie ist, und wie sie

sich zeigt, feststellen läßt. Wie Euckens, so ist auch Siebecks Religionsphilosophie eine klassische Leistung, wohl geeignet, dem ernsten Sucher einen Weg zu Gott zu zeigen, der wissenschaftliche Strenge bis ins Einzelste hinein an keiner Stelle vermissen läßt. Siebecks Religionsphilosophie dient neben der Euckenschen besonders als Beweisgrund dessen, was unsere Einleitung über den Wiederaufschwung der Religion in der Gegenwart gesagt hat.

Günther Thiele wurde am 1. November 1841 in Rohnstedt geboren, studierte Philosophie, wurde später Professor derselben in Königsberg und lebt seit 1898 in Berlin. Er schrieb: »Wie sind die synthetischen Urteile der Mathematik a priori möglich?« (1869), »Kants intellektuelle Anschauung als Grundbegriff seines Kriticismus« (1876), »Grundriß der Logik und Metaphysik« (1878), »Die Philosophie Kants« (1862, II. 1887), »Die Philosophie des Selbstbewußtseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit« (1895), die »Kosmogonie und Religion« (1898) u. a. Thiele hat seine religionsphilosophischen Grundgedanken schon in der »Logik und Metaphysik« skizziert. Die äußere wie innere Welt erscheint hier als das, als was sie vor unserem Bewußtsein steht, nur als Erscheinungswelt, als Produkt des Ich. Das ihr zu Grunde liegende Ding an sich und das Ich stehen in Wechselwirkung und sind bloße Glieder eines über sie übergreifenden Wesens Gott. Das Ich ist ein wissendes Subjekt, es muß also auch in Gott ein Wissen sein, da das Wissen ein Teil von ihm ist und auch das Ding an sich eine Vielheit von Ich einschließt. Gott ist die absolute Identität von Wissen und Sein, er ist das absolute Selbstbewußtsein, das über dem endlichen Ich steht, in welchem alle endlichen Ich ihren gemeinsamen, einheitlichen Urquell haben und durch den alles endliche Sein in überzeitlicher Schöpfung besteht. Die Welt hat ihr Bestehen und ihre Einheit nur in und durch Gott, aber als absolutes Selbstbewußtsein steht Gott über der Welt und beherrscht sie. Wie das Zugleichseiende durch das absolute Ich seine Einheit und sein Bestehen hat, so findet auch die Entwicklung ihre Begreiflichkeit nur in Gott: als absolutes Ich über aller Entwicklung stehend, hat er in Vergangenheit und Zukunft den von ihm gesetzten einen Endzweck gleich gegenwärtig; wie das Gleichzeitige in der Wechselwirkung zur Einheit zusammengeschlossen ist, so sind Anfang und Ende der Entwicklung vielmehr ineinander und dadurch ebenfalls ein in sich geschlossenes Ganze. Der Mechanismus ist nur die umgekehrte Zwecktätigkeit und diese die Umkehrung von jenem, in Wahrheit aber

sind, wie das Angezogenwerden von A durch B zugleich das Angezogenwerden von B durch A ist, ebenso auch Mechanismus und Zwecktätigkeit eins; nur für die endliche Betrachtung fallen sie auseinander, in dem über aller Entwicklung stehenden absoluten Ich finden sie ebensosehr ihre Einheit, wie die scheinbar sich ausschließenden gleichzeitigen Einzelnen.

Diese schon in der »Logik und Metaphysik« entwickelten Gedanken Thieles erfuhren ihre Vertiefung in der »Philosophie des Selbstbewußtseins«, in welcher er die sachliche Berechtigung des religiösen Glaubens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit darzulegen versuchte. Alle Wahrheit, welche im Grunde nur eine Wahrheit ist, gipfelt ihm hier in der Religionsphilosophie und findet ihren endgültigen Abschluß in dem Begriff der Persönlichkeit: nur der Mensch als Person ist frei und verantwortlich, nur die persönliche Unsterblichkeit hat sittlichen Wert, nur der persönliche Gott bietet dem religiös-sittlichen Bedürfnis volle Befriedigung. Da der eigentliche Kern im Begriff der Persönlichkeit das Selbstbewußtsein ist, bezeichnet Thiele seine Religionsphilosophie als Philosophie das Selbstbewußtseins. Der gegebene Grund, auf dem und in dem alles Erkennen ruht, ist das Gegebene. Die Empfindungen sind gleichsam das feste Erdreich, das der Baum der menschlichen Erkenntnis mit seinen Wurzeln umschließt, um sich desto sicherer in lichte Höhen zu erheben. Aber er erhebt sich durch eigene Kraft und organisiert sich nach eigenen Gesetzen, so gewiß er auch den Stoff zu seinem Aufbau dem Erdreiche entnimmt. Nach eigenen Gesetzen erfaßt die Denkkraft die Empfindungen, unterscheidet und vergleicht sie, und jede ihrer Bestimmtheit gemäß einfügend, verknüpft sie dieselben in den mannigfaltigsten qualitativen und quantitativen Beziehungen zu jenem unerschöpflichen Formenreichtum, den die sinnliche Erscheinungswelt in Gestalten, Bewegungen und Veränderungen, im Zugleich- und Nacheinandersein einschließt, und von allen gesetzmäßig fortschreitenden Synthesen a priori besteht innerhalb der Erscheinungswelt die letzte und höchste darin, daß wir die unendliche Fülle der einzelnen Formen des Seins und Geschehens in der einen Form der allumfassenden Raum- und Zeitanschauung verbinden. Aber eine objektive Existenz und durchgehende Gleichmäßigkeit können diesem absoluten Raum und dieser absoluten Zeit nur dadurch gesichert werden, daß sie selbst schließlich von dem ewigen Sein des einen Urgrundes aller Dinge abhängig sind. Dieser Urgrund aller Dinge oder das Unbedingte ist seinerseits nicht nur ohne Grund, sondern hat vor allem die positive Bedeutung, daß er schlechthin selbständig, causa sui ist.

Der causa sui ist die absolute Notwendigkeit wesentlich. Diese Notwendigkeit aber wird durch Gottes absolutes Selbstbewußtsein zur absoluten Freiheit: Gott ist ein allwissender und absolut frei wollender Gott. Die materialistische Auffassung des Seelenlebens ist unmöglich. Jeder Wissensakt, durch welchen sich das Seelische vom Physischen spezifisch unterscheidet, hat zur unmittelbaren Grundlage eine einfache wissende Substanz, wie überhaupt das ganze bewußte und zugehörige unbewußte Seelenleben eines Menschen nur einer einfachen Substanz zuzuschreiben ist. Während die Gegenstände des äußeren Sinns sich beständig in Fluß befinden, d. h. veränderlich sind, bildet die Seelensubstanz ein Beharrliches. Die menschliche Seele ist immateriell. Die Identität von Wissen und substantiellem Sein ist das Ich als Selbstgefühl. Das Ich ist kein Sichselbstdenken oder Sichselbstempfinden, sondern Selbstgefühl oder näher als Identität des Wissens mit dem Substanzsein der Seele überzeitliches Selbstgefühl. Das überzeitliche Ich ist frei, weiß sich frei und will frei sein. Die Wahlfreiheit desselben ergibt sich negativ daraus, daß Äußeres nur durch die inneren Zustände des Ich auf dasselbe einen Zwang auszuüben vermag, positiv daraus, daß es im Laufe der Zeit wiederholt zwischen entgegengesetzten Motiven entscheiden und wählen kann. So hat der Satz des Grundes an dem die Wahlfreiheit einschließenden Wesen des überzeitlichen Ich seine Grenze. Die menschliche Seele ist unsterblich. Wenn das Bewußtsein mit dem Tode auch gänzlich schwände, so bliebe trotzdem die Seelensubstanz zurück. Befreit vom Organismus wird die Seele am Wissen im überzeitlichen Ich, an der Nachwirkung ihres menschlichen Daseins und an fortbestehender Wechselwirkung einen Lebensinhalt haben. Es könnte auch bereits im vormenschlichen Dasein der Seele ein gewisses Denken bestanden haben, ohne daß dieses erinnerlich zu sein brauchte, doch liegt die Annahme, daß damals nur ein Fühlen möglich war, näher. Der Zweck des menschlichen Daseins oder der Verbindung der Seele mit dem leiblichen Organismus ist der, daß die Seele durch das Empfinden und Denken die Vorstellung der Außenwelt gewinnt, die Welt der Dinge, von welcher der Mensch nur ein verschwindender Teil ist, erkennt und im Zusammenhang mit und im Gegensatz zu dieser Welt sich zur Selbst- und zur Gotteserkenntnis erhebt: die Seele hat sich denkend zum selbstbewußten und freitätigen Wesen zu entwickeln und ihrer Aufgaben, mehr und mehr Gottes Ebenbild zu werden, völlig bewußt zu werden.

d. August Dorner.

August Johann Dorner wurde am 13. Mai 1846 zu Schiltach Bad geboren, studierte Theologie und Philosophie in Berlin, Göttingen und Tübingen, wurde 1869 Hilfsprediger der deutschen Gemeinde zu Lyon und Marseille, 1874 Professor und Mitdirektor des Wittenberger Predigerseminars und 1890 o. Professor in Königsberg, wo er noch wirkt. Er veröffentlichte »De Baconis philosophia« (1867), »Augustinus« (1873), »Über die Prinzipien der Kantischen Ethik« (1875), »Schelling« (1875), »Die Predigt vom Reiche Gottes« (1880), »Kirche und Reich Gottes« (1883), »Das Andenken von A. J. Dorner« (1885), »Das menschliche Erkennen« (1887), »Das menschliche Handeln« (1895), »Grundriß der Dogmengeschichte« (1899), »Grundriß der Encyklopädie der Theologie« (1901), »Zur Geschichte des sittlichen Denkens und Lebens« (1901), »Grundriß der Religionsphilosophie« (1903) u. a. Dorner gab außerdem seines Vaters »System der christlichen Sittenlehre« (1885) und den »Briefwechsel zwischen H. L. Martensen und A. J. Dorner« (1886) heraus.

Die Erkenntnistheorie führt Dorner zu der Einsicht, daß unser Denkorgan uns zwingt, in das Gebiet der Metaphysik überzugehen. Dementsprechend ergibt ihm die »Metaphysik des absoluten Wesens« die Fassung Gottes als eines vernünftigen Willens und einer realen Vernunft, während ihm nach der »Metaphysik der Welt« die Welt als ein Produkt Gottes erscheint, das Gott aus seinen ihm eigenen Potenzen, denen er eine andere Existenzform gibt, schafft, das aber doch von ihm verschieden bleibt. Die in Gott ursprünglich geeinten Gegensätze sind in der Welt in einer anderen Existenzform vorhanden als in Gott, und da sie doch ursprünglich in Gott sind, und zwar in absolut harmonischer Form in Gott sind, so »müssen sie durch Gottes Aktion selbst in eine noch andere Existenzform übergegangen sein, die sie in der Welt annehmen«. Die göttliche Aktion ruft auf Grund der relativ selbständig gesetzten Potenzen Einheitspunkte hervor, die in ihrer Weise aktiv sind, in denen die eine göttliche Aktion als eine besondere Art der Tätigkeit dem jeweiligen Einheitspunkt gemäß sich offenbart. Auf diese Weise ist Gott nach Dorner über der Welt als vollendete Einheit und ist in ihr doch aktiv, ist ihr immanent, insofern er seinen Potenzen eine neue Daseinsform gibt, indem er sie aus ihrer ursprünglichen Einheit heraushebt und so ihnen Selbständigkeit verleiht, um sie in neuer Weise durch seine einigende Tätigkeit zu selbsttätigen Einheitspunkten zu verbinden, und das vermag er auf Grund dessen, daß er das ewig mit

sich einige, sich selbst wissende und wollende Ur-Ich ist, das sich zugleich als den ewigen Möglichkeitsgrund der Welt weiß und will, d. h. als die Kraft, welche die Einheit ihrer Potenzen löst, um sie in neuer Weise zu verbinden und ihnen so eine neue Daseinsform zu geben.

Wenn nun die selbstische und die ideale Potenz auseinandertreten und nur in unendlichem Prozeß geeint werden, so kann nach Dorner die Einigung niemals ein vollkommenes Gleichgewicht darstellen, was ja in der Gottheit von vornherein vorhanden ist, sondern nur eine Einigung, insofern die eine oder andere Seite überwiegt. Zuerst überwiegt nun die selbstische und reale Seite; wenn die an sich unendliche Fähigkeit des für sich Existierens gar nicht mit dem idealen, universalen Faktor verbunden wäre, so würde diese in Form unzähliger für sich existierender blinder Kraftatome aktiv werden. Weil aber zugleich die ideale Potenz mit in Aktion ist, so wird die gesamte Fülle von Atomkräften niemals als bloßes Chaos vorhanden sein. Das Resultat dieser Einigung unter der Einwirkung des idealen vernünftigen Prinzips wird eine Ordnung der Atome durch ihr Aufeinanderwirken sein. Die erste Form, in welcher die einigende Tätigkeit des absoluten Wesens sich hier offenbart, ist die mechanische Ordnung. Sie offenbart sich überall in den verschiedenen Formen der mechanischen, mathematisch-physikalischen und chemischen Gesetzmäßigkeit, wobei das Merkwürdige ist, daß sich in der Masse der Atome eine Differenzierung zu Atomgruppen, zu Weltkörpern, und auf diesen wieder Differenzierungen bilden, durch welche die Weltkörper zu abwechselungsreich gestalteten Massen werden, Luft, Meere, Festland, geologische Schichten und Gestalten sich bilden, die alle in einer gesetzmäßigen Wechselwirkung stehen. Nachdem durch diese Differenzierungen die Bedingungen dafür vorhanden sind, beginnen neue Kombinationen, in denen eine neue Form der Einigung des realen und idealen Prinzips hervortritt in den organischen lebendigen Gestaltungen von den einfachsten Zellen bis zu den kompliziertesten Organismen. Hier macht sich nicht mehr nur die mechanische Ordnung geltend, sondern es liegen den mannigfachen Gebilden ideale Typen, Zweckideen zu Grunde, welche das mechanische Aufeinanderwirken der Atome und Atomgruppen in ganz bestimmter Weise regulieren. In den Organismen werden die Teile durch einen einheitlichen Gedanken zusammengehalten, der die Differenzierung der Organe und das Zusammenwirken derselben zu einem einheitlichen Ganzen leitet. Insofern nun aber eine aufsteigende Linie der Organismen von den einfachsten Formen zu den

kompliziertesten sich wahrnehmen läßt, kann man nicht bloß mit Bezug auf die Einzelorganismen, sondern mit Bezug auf die gesamte aufsteigende Linie schon hier von einer teleologischen Ordnung reden, die sich zwar in den Formen mechanischen Aufeinanderwirkens vollzieht, nur daß die eigentümliche Art der Gruppierung eine leitende Idee voraussetzt, welche die mechanische Gruppierung reguliert. Die fortschreitende Macht des idealen Prinzips über das Selbstische zeigt sich hier darin, daß in diesem Gebiete nicht bloß die Selbsterhaltung hervortritt, daß nicht bloß der Typus in Einzelexemplaren, die sich selbst erhalten, sich geltend macht, sondern auch als Gattung, und daß je höher die Organismen, um so mehr die Gattung schon in der Teilung der Geschlechter, die sich anziehen, und in der Sorge um die Nachkommenschaft hervortritt. Eine noch konzentriertere Form der Einheit der getrennten Potenzen bahnt sich in den Organismen insofern an, als sich in einem Teil derselben sicher die Empfindung und mit ihr allmählich die Intelligenz als ein neues Moment geltend macht, zuerst nur in vereinzelten Empfindungen, dann in der Fähigkeit, in unmittelbarer Form zu kombinieren und unbewußte Schlüsse zu machen, in der Fähigkeit des Gedächtnisses, und dieser seelischen Verinnerlichung korrespondierend in der Fähigkeit, diesen Empfindungen einen Ausdruck zu geben in Gesten und Tönen. Diese neue Einheit drückt der Begriff Seele aus. Eine noch höhere Form der Einheit der Gegensätze wird da erreicht, wo das Bewußtsein nicht nur die Beseelung der Organisation in unmittelbarer Weise vollzieht, sondern auf Grund dieser beseelten Organisation das Bewußtsein sich zum Selbstbewußtsein erhebt und nun auf Grund einer klaren Unterscheidung des Ich von seinem leiblichen Organismus dieser in die Einheit des Bewußtseins aufgenommen und so eine höhere Einheit des realen Faktors mit dem idealen erreicht wird. Ebenso aber nimmt das Ich die unbewußte anorganische und organische, d. h. die gesamte Natur in sein Bewußtsein auf und erweitert so mittels seiner leiblichen Organisation sein Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein. Hier ist der Höhepunkt der Naturentwicklung im Geiste erreicht.

Wenn nun die Metaphysik der Natur die Aufgabe hat, die immer vollkommenere Durchdringung des realen Prinzips mit dem idealen in immer höheren Einheiten in den Grundzügen darzustellen, indem sie von der mechanischen Gesetzmäßigkeit zu der auf diese aufgebauten teleologischen Gesetzmäßigkeit, von dieser zu der auf beiden ruhenden Beseelung der Natur, endlich von dieser zu dem auf allen diesen Formen ruhenden Selbstbewußtsein aufsteigt, so hat es die »Metaphysik des Geistes« mit dem Selbstbewußtsein und seinen Formen

und Betätigungen zu tun. Je mehr der Geist sich seiner einheitlichen Kraft als Ich und der ihm entgegenstehenden Objekte der Welt bewußt wird, um so mehr wird er auch eine Einheit dieses Gegensatzes erstreben und diese Einheit in den Mächten oder der Macht finden, welche das Ich und die ihm entgegenstehenden Weltmächte zur Einheit zusammenfaßt. Hier ist für Dorner der Ursprung der Religion. Je mehr das Ich noch mit Naturinhalt und selbstischem Willen überwiegend erfüllt ist, um so naturalistischer wird die göttliche Einheit gedacht werden. Je mehr der Mensch in der Natur Zusammenhang und Gesetzmäßigkeit findet, um so mehr erscheint die Gottheit als die Naturmacht oder Naturordnung, die alles zusammenhält. Fängt aber der Geist an, sich selbst zu erfassen und doch noch der Hemmnisse, die ihm von der Natur kommen, sich nicht mächtig zu wissen, so drückt sich dieses Schwanken in einem dualistischen Bewußtsein aus und der Einheitstrieb des Geistes wird versuchen, sich dadurch zu retten, daß er in einem vollkommenen Geiste die Welteinheit garantiert findet, der sein Gegenteil überwindet. Hier erfaßt sich der Geist als die Einheit von Vernunft und Willen, als vernünftigen Geist, sieht aber als seinen Gegensatz eine Macht, in der das selbstische Realprinzip des blinden Willens das ideale Prinzip überragt. Die Einheit sucht er durch Kampf zu erreichen, in welchem das selbstische Prinzip besiegt wird. Wird aber der Geist seiner selbst mächtig, indem die ideale Potenz, die Vernunft, die Herrschaft gewinnt, so erfaßt er sich auch als die Kraft, welche die Hemmnisse der Natur positiv gestaltend überwindet. Er wird dessen inne, daß er sich selbst mittels seines Denkens ein Weltbild schafft. Er sieht in seiner Vernunft den Maßstab, nach dem er die Wirklichkeit mißt, er sieht in ihr die Ideale bildende Kraft, und nach diesen Idealen bildet die aktive Vernunft den eigenen mannigfaltigen Organismus aus und macht die Natur zum Symbol des Geistes, gestaltet auch die Gemeinschaft der Geister zu einer harmonischen Ordnung. Um aber diese Harmonie vollkommen herzustellen, sieht der vernünftige Geist die ganze Welt als vernünftig, vernunfterfüllt an, und statt einer blinden Naturordnung sieht er in der Welt eine vernünftige Ordnung, die Vorsehung. Erfaßt der Geist sich selbst vollends als übernatürlichen, mit der objektiven Vernunft geeinten Willen, so wird er noch mehr seines Unterschiedes von der Natur, seiner Erhabenheit über die Natur auf positive Weise als vernünftiger Wille inne; die objektive Vernunft erscheint ihm in dem positiven Gesetze, dem sich sein Wille fügt und das sein Verhältnis zu andern Willen regelt. Um sich gegen alle etwaigen Widerstände zu

sichern, sich die Harmonie seines Bewußtseins zu erhalten, sieht er dieses Gesetz als Gebot eines allumfassenden und allmächtigen, über die Natur erhabenen Gottes an, dessen Willen auszuführen die allgemeine Aufgabe ist. Die höchste Form, welche der Geist erreichen kann, ist die, wo er sich dessen völlig bewußt ist, daß ihm der göttliche Geist, der das All als die sittliche Weltordnung durchwaltet, immanent ist. So geht die Metaphysik der Welt in die Metaphysik des Absoluten zurück, und in dem menschlichen Bewußtsein ist es die Religion, die diesen Rückgang auf das absolute Wesen vollzieht.

Überblicken wir nun den Gang der religiösen Entwicklung in der Menschheit, so ergibt sich, daß das religiöse Leben den Entwicklungsstufen des menschlichen Geistes entspricht. Zuerst ist er noch in der sinnlichen Zerstreutheit, dem entspricht auch die Religion, die sich noch nicht über die primitive Verworrenheit erhebt. Dann erhebt sich der Geist zu dem Bewußtsein von geordneten Naturmächten, die geistartig vorgestellt sich in den Naturvorgängen betätigen, was zur Mythologie führt. Auch der Verkehr der Geister untereinander ist noch mehr durch den natürlichen Ausgleich der Naturtriebe geordnet. Dieser Stufe entsprechen diejenigen Religionen, welche die Naturordnung, die Ordnung des Himmels, das Naturleben, die Naturgesetzmäßigkeit zum höchsten Inhalt haben und damit das Staatsleben in der Form verbinden, daß einer übergeordneten Macht die Massen untertan sind. Es sind dieselben Götter der Naturordnung, die auch die soziale und staatliche Ordnung hüten. Die babylonische, ägyptische und chinesische Religion geben von dieser Stufe des Bewußtseins Kunde. Es folgt dann die Stufe, wo der Geist sich von der Natur zu unterscheiden beginnt, wo er das Nichtige, Ungenügende des ganzen Naturlebens einsieht, und wo der Einheitstrieb sich gegenüber dem gesamten Naturleben so stark geltend macht, daß die gesamte Natur verschwindet und der Geist sich zu der Abstraktion des All-Einen erhebt. Hier ist zum ersten Male die Partikularität des Bewußtseins überschritten. Aber der Geist erfaßt noch nicht sich selbst, in der unbestimmten Einheit versinkt alles Konkrete, und der Buddhismus ist es, in welchem am konsequentesten der Geist sich darüber klar wird, daß das Naturleben, der Wille zum Leben, der Vergänglichkeit zum Opfer fällt. Das geistige Leben ist noch nicht als sittliches fixiert und so von dem natürlichen unterschieden. Weil der Geist sich noch nicht selbst erfaßt, so fällt er doch wieder in das Naturleben zurück. Eine Erhebung über diese bloß negative Abstraktion, durch die der Geist sich von der Natur

loslöst, tritt in der persischen Religion hervor, welche ein positives übernatürliches geistiges Wesen in Ahuramazda erkennt. Aber der Geist ist noch gebunden, die Religion ist hier eine Religion des Kampfes, welche die Herrschaft des Geistes erstrebt, aber noch von der entgegengesetzten Potenz niedergehalten ist, die sich als die verderbliche, zerstörende, blinde Naturmacht darstellt, über welche der Geist den Sieg erringen soll. Wenn sich hier die Gottheit schon als positive ideale Geistesmacht darstellt, so erscheint der Geist in der griechischen Religion als vernünftiger Geist. Daher gestaltet die göttliche Vernunft die Welt harmonisch, und in der Schönheit und Harmonie wird das Göttliche gesehen. Gleichwohl hat der Geist auch hier die Gefahr noch nicht vermieden, teils wieder in dem Naturleben sich zu verlieren, weil die Basis der griechischen Religion doch anfangs die Naturreligion war, teils die Gottheit nicht genügend über die Unvollkommenheit der Welt hinauszuheben. Während in der griechischen Auffassung der Geist mehr Vernunft als Wille ist, ist er in der römischen Herrscherwille. Aber die Privatherrschaft über die Naturobjekte wird durch das Recht geordnet. So entsteht hier das vernünftige Rechtsbewußtsein, das die reale Seite des Geistes, den Herrscherwillen durch die Vernunft in Schranken hält und im Staate konzentriert ist, so daß der Jupiter Capitolinus die dem Staats- und Rechtsleben immanente Gottheit repräsentiert. Dagegen erfaßt sich der Geist in den höheren semitischen Religionen als Willen, der einem höheren Gesetz unbedingt verpflichtet ist, das über ihm steht. Daher erhebt sich der Geist dazu, Gott überweltlich transzendent vorzustellen und damit seinen befehlenden Willen zu markieren, der aber doch noch nicht ganz ohne Willkür ist. Es fehlt noch die innige Verbindung mit Gott, die der Mensch ersehnt, wenn er seiner selbst mächtig, Gottes gewiß werden will. Dies wird auf der christlichen Stufe erreicht, wo der Geist von seiner Geschiedenheit von Gott, die ihm Sünde und Übel bereiten, erlöst, des göttlichen Geistes teilhaftig wird, der seiner selbst mächtig und über die Welt erhaben doch zugleich der Welt immanent sein will, der die Vernunft und den Willen des Menschen wie Gefühl und Phantasie beseelt und so erst die volle Harmonie der Persönlichkeit und durch sie ein universales Gottesreich hervorbringt, der nicht bloß befiehlt und fordert, sondern auch gibt, was er fordert. Hier ist auch die Natur nicht mehr ein Hemmnis, sondern ein gottgewolltes Mittel zur Darstellung und Förderung des Geistes, durch dessen Bearbeitung sie selbst zu einer höheren Stufe erhoben wird, weil Gott ebenso

Herr der Natur ist als ihr Schöpfer, wie er auch in ihr als seinem Werk sich geoffenbart hat.

Alles in allem ergibt sich, daß die Religion nach Dorner nur verstanden werden kann als eine Beziehung des Menschen zu einer über die endlichen Gegensätze übergreifenden, hinter den sinnlichen Erscheinungen liegenden Realität, die natürlich nur eine durch die Intelligenz vollzogene Beziehung sein kann, da ohne die Intelligenz niemand etwas von dieser Erscheinung wüßte, die aber durchaus nicht bloß das Denken im engeren Sinne betrifft, sondern den ganzen intelligenten Menschen angeht, nur daß je nach der verschiedenen Beschaffenheit der Menschen in Bezug auf Entwicklung und Individualität die eine oder die andere psychologische Funktion im Übergewicht ist, sowie daß sich den Entwicklungsstadien des Geistes und der Menschheit entsprechend das religöse Verhältnis stufenweise verschieden gestaltet. Hierin ist aber auch dies enthalten, daß die Religion sich immer als eine subjektiv-objektive Größe zeigt in dem Sinne, daß das Subjekt mit einem als existierend angenommenen objektiven Wesen in Beziehung steht. Dementsprechend findet Dorner das Ideal der Religion in der »Gottmenschheit«. Nur eine Religion, welche der menschlichen Entwicklung freie Bahn läßt, welche die menschlichen Kräfte nicht einengt, sondern entfesselt, kann für Dorner als die höchste, als die absolute Religion angesehen werden. Das aber ist die »Religion der Gottmenschheit, denn in ihr ist die Gottheit dem Menschen als belebender, alle Kräfte steigernder Geist immanent, ohne daß sie deshalb aufhörte, der alle einzelnen Seelen überragende absolute Geist zu sein, dem immer neue Ströme des Lebens entquellen«. Nur diese Religion ermöglicht Dorner ein völlig freies Verhältnis des Menschen zur Natur, die er als Gottes Schöpfung ansieht, und in der er göttliche Aktion findet, ohne sich in der Natur zu verlieren, weil er selbst von göttlichem Geiste erfüllt ist; sie ermöglicht es, den gesetzmäßigen Zusammenhang des Naturlebens anzuerkennen, gerade in ihm die Spuren der göttlichen Aktion zu finden, weil hier vorausgesetzt wird, daß das Wirken der Gottheit als Resultat die gesetzmäßig wirkende Ursächlichkeit sekundärer Kausalitäten hervorbringt, sowie daß das menschliche Wirken auf die Natur gerade mittels der Benutzung der erkannten Naturgesetze sich vollzieht; schließt sie doch den Glauben nicht aus, sondern ein, daß alle Hemmungen, die dem Menschen durch die Außenwelt zu teil werden, von demselben Gotte als Anregungsmittel seiner Tatkraft geordnet sind, der ihm immanent ist. Aber es ist hier zugleich das Bewußtsein enthalten, daß der Mensch die vornehmste Stätte gött-

licher Offenbarung sei, daß durch den gotterfüllten Menschen die Natur zum Symbol und Organ des Geistes gemacht werden soll, indem er die Natur den von ihm erkannten Gesetzen gemäß behandelt. Ebenso wird auch die Religionsgeschichte erst hier in ihrem wahren Lichte gewürdigt werden. Die Religion der Gottmenschheit erweist den geschichtlichen Prozeß der Religion und ermöglicht jene wahre Geschichtsbetrachtung, welche einsieht, daß der Fortschritt der Geschichte in der Persönlichkeit begründet ist. Die Religion der Gottmenschheit stellt an ihren Anfang nicht eine absolut unveränderliche Offenbarung, sondern eine Persönlichkeit, in welcher die Gottmenschheit zuerst realisiert ist, um dann aber auch von den andern erlebt zu werden, welche dieses Prinzip der gotterfüllten Persönlichkeit als die unendliche Potenz einer nicht abzusehenden Entwicklung hinstellt und aus dem Aufeinander- und Miteinanderwirken solcher Persönlichkeiten ein Reich Gottes entstehen läßt. »Nicht die objektive Religion, sondern die persönliche Religion, nicht die Religion als soziale Tatsache und die Religion, die sich auf historische Offenbarung beschränkt, ist die höchste Religion, sondern diejenige, welche subjektiv-objektive in dem Sinne ist, daß sie die Einheit Gottes und des Menschen in der Gottmenschheit erreicht, diese Religion kann nicht auf Tatsachen sich gründen, sie kann gar nicht einmal Tatsachen als den Kern der Geschichte gelten lassen, sie kann nur in Personen erscheinen und von Person zu Person sich fortpflanzen, sie muß als den Kern der religiösen Geschichte lebendige Persönlichkeiten anerkennen, die in ihrem Innersten das Prinzip der Gottmenschheit sich angeeignet haben«. Insoweit die christliche Religion sich als solche umfassende Religion der Gottmenschheit darstellt, entspricht sie nach Dorner dem Ideal der Religion.

Nun aber die weitere Frage nach der Erkennbarkeit der höchsten Realität! Wenn es richtig ist, daß der gemeinsame Kern aller Religion darin besteht, daß man sich aus den Gegensätzen, in welche das Ich empirisch verstärkt ist, dadurch rettet, daß man diese Gegensätze in einer Realität ausgeglichen weiß, die über dem Ich und der Außenwelt, mit der das Ich zu tun hat, steht, wenn die Religion, wie sie sonst auch psychologisch motiviert sei, immer auf eine solche Realität zurückgeht, so kommt alles darauf an zu erkennen, daß diese Realität wirklich existiert, zu beweisen, daß die »Existenz Gottes ein vernunftnotwendiger Gedanke ist«, welchen wir denken müssen. Dorner sieht den letzten Grund, um deswillen wir eine Realität übersinnlicher Art annehmen müssen, in der Denknotwendigkeit eines übersinnlichen Substrates der Welt, und zwar deshalb, weil wir Kate-

gorien besitzen, die gar keinen Sinn haben, wenn ihnen nicht eine Realität entspricht. So sind ihm vor allem die Kategorien der Substanz, der Kausalität, der Wechselwirkung und des Zwecks nicht bloße Kategorien, die dazu dienen, den empirischen Stoff zu ordnen. Die Kategorien der Quantität sind Kategorien, die an sich nicht dazu zwingen, reale Objekte anzunehmen. Einheit, Vielheit, Allheit gibt es auch im idealen Gebiet der Begriffe, und die Empfindungen, wie sie auch an sich beschaffen seien, können unter diese Gesichtspunkte fallen. Die Kategorie der Identität, der Verschiedenheit, der Bejahung, der Verneinung, des Grundes und der Folge gehen ebenfalls nicht notwendig über das ideale Gebiet des Denkens hinaus. Auch mit den Kategorien der Möglichkeit und der Notwendigkeit ist es so. Anders ist es aber, wenn man unter der Notwendigkeit nicht nur logische Konsequenz und unter der Möglichkeit nicht bloß eine gedachte Möglichkeit versteht; denn eine reale Möglichkeit bezeichnet eine Potenz, die etwas hervorbringen kann. Sie ist nichts anderes als die Ursächlichkeit, eben als Potenz gedacht, denn die Potenz, die reale Möglichkeit, ist der Möglichkeitsgrund des Verursachten, nur mit dem Unterschied, daß die Ursache aus der Potenz hervorgetreten ist, während die reale Möglichkeit nur die verursachende Kraft bezeichnet, die wirksam werden kann. Die reale Notwendigkeit ist ebenso u. a. mit der Ursächlichkeit verbunden, denn die Ursache bringt notwendig das Verursachte hervor. Es gibt also auch eine reale Notwendigkeit. Ja noch mehr! Es ist zwar nicht anzunehmen, daß alles Denknotwendige wirklich sein müsse, aber es ist doch darauf zu bestehen, daß wenn ein Begriff, den wir notwendig denken müssen, so beschaffen ist, daß er notwendig die Realität in sich schließt, daß ihm dann auch die notwendig gedachte Realität entspricht. Das findet nach Dorner nun aber Anwendung auf die realen Kategorien der Substanz, der Ursache und der Wechselwirkung. Zwar kann man natürlich etwas fälschlich für eine Substanz oder für eine Ursache erklären, man kann fälschlich eine Wechselwirkung annehmen, aber ganz etwas anderes ist es, ob man annehmen kann, daß es vernünftig wäre diese Kategorien zu bilden, wenn es überhaupt keine Realität gäbe, wenn die Substanz, Ursache und Wechselwirkung auch nur Gedankengebilde blieben; denn dann würde sich unser Denken in der vollkommen widerspruchsvollen Lage befinden, daß es Kategorien bildete, die eine Realität aussagen und nur einen Sinn haben, wenn es eine Realität gibt, während diese Kategorien gar keine Verwertung finden. Hier also muß man sagen: wenn wir diese Kategorien denken müssen, so muß auch irgendwie

ihnen eine Realität entsprechen. Wenn dies nicht angenommen werden darf, so ist unser Denkvermögen widerspruchsvoll und sinnlos, auf Täuschung eingerichtet. Das würde aber unser Streben nach Wahrheit vernichten; Wahrheit ist nicht bloß eine Phantasie, ein schöner Schein, sondern eine machtvolle Realität. In diesem Sinne hat nach Dorner der sogenannte ontologische Gottesbeweis seine Berechtigung. Die Grundidee, auf der alles Erkennen ruht, ist die notwendige Idee des absoluten substantiellen Seins, und die Wahrheit dieser Idee bezweifeln heißt »unsere Vernunft selbst in Frage stellen«. Die Einrichtung unserer denkenden Vernunft an sich zwingt uns zu der Annahme der Existenz eines absoluten substantiellen Seins, weil wir sonst diese reale Kategorie in Verbindung mit dem Einheitstrieb der Vernunft völlig vergeblich bilden würden und dann unserer denkenden Vernunft grundsätzlich mißtrauen müßten, was nichts anderes bedeuten würde, als daß die erkennende Vernunft sich selbst aufgibt.

Auch das kosmologische Argument hat für Dorner seinen Wert. Woher der ganze mechanische Naturzusammenhang? Er rührt von einer letzten einheitlichen Ursache, welche diesen Zusammenhang geordnet und die Weltpotenzen so zusammengeführt hat, daß sie in geregelter Weise aufeinanderwirken. Will man nicht bei dem Zufall stehen bleiben, d. h. allen Grundsätzen des Erkennens Hohn sprechen, das überall nach einem notwendigen Zusammenhang und nach Gesetzen sucht, so »bleibt gar nichts anderes übrig als eine letzte Ursache anzunehmen, welche das gesamte Aufeinanderwirken erst ermöglicht«. In diesem Zusammenhang hat für Dorner auch der teleologische Beweis sein Recht. Daß dieser Beweis in der Form, in welcher er früher gegeben wurde, indem man in einzelnen Naturerscheinungen Zwecke zu beobachten glaubte und die Natur nur von endlichen vereinzelten Zweckbetrachtungen im menschlichen Interesse aus als zweckmäßig erklärte, nicht haltbar ist, ist richtig. Ganz anders ist es aber, wenn man den ganzen Naturzusammenhang in seinem Aufbau vom Mechanischen und Organischen, von da zum Beseelten, von da zum Bewußten und zu vernünftigen Existenzen ins Auge faßt. Hier weist die Zielstrebigkeit die blinde Kausalität strikt zurück, sie führt mit Notwendigkeit zu einer immanenten Teleologie und damit auf einen intelligenten Urheber und Leiter der Welt. Besonders ist die Ableitung des Menschen mit seinem Denken und Erkennen aus rein mechanischen Funktionen schlechterdings nicht möglich. Ebenso bleibt auch die Bedeutung des ethischen Gottesbeweises bestehen; er muß nach Dorner nur richtig formuliert werden.

Daß die sittliche Forderung einen unbedingten Charakter hat, wird man anerkennen müssen. Aber sie ist inhaltlich jedesmal durch die gegebenen Verhältnisse bedingt. Diese Forderung gestaltet sich zu einem Ideal, das unter den gegebenen Verhältnissen mit Hilfe der Natur und des eigenen Naturorganismus realisiert werden soll. Da dieses Ideal ein Handeln fordert, das über den Kreis des Ich übergreift und Zwecke setzt, die in der empirischen Welt realisiert werden sollen, so muß vorausgesetzt werden, daß die Natur außer uns und unser eigener Organismus so beschaffen sind, daß sie die Realisierung dieser Zwecke ermöglichen. Das ist aber nur dann der Fall, wenn wir eine höhere Macht annehmen, welche das Subjekt mit seiner Ideale bildenden Tätigkeit und die Natur, mittels deren wir diese Ideale realisieren wollen, füreinander bestimmt hat. Daß der Realisierung des Ideals mannigfache Schwierigkeiten entgegentreten, das kann deshalb kein Grund gegen die Realisierbarkeit der Ideale sein, weil ja gerade durch unsere Tätigkeit erst eine volle Harmonie von Geist und Natur hervorgerufen werden soll, diese also nicht schon gleichsam fertig vorhanden sein kann, wenn nicht unsere Tätigkeit gleich Null sein soll. So wird also im Interesse des sittlichen Handelns eine höhere Macht postuliert werden müssen, welche das Gelingen des Handelns garantiert, indem sie das Subjekt mit seiner idealbildenden Tätigkeit, mit seiner unbedingt fordernden Vernunft und die Natur, welche der Realisierung der Zwecke dient, füreinander gesetzt hat.

Von Dorners sonstigen religionsphilosophischen Untersuchungen heben wir endlich noch die Frage nach den Gesetzen des religiösen Lebens hervor. Dorner unterscheidet hier zwei Hauptgesetze: Die Religion bewegt sich durch die Geschichte der Menschheit nach »einem teleologischen Gesetze dem Ideal entgegen«, während die »psychologische Gesetzmäßigkeit, insbesondere das Gesetz der Beharrlichkeit«, sich diesem Entwicklungsgesetze einfügt. Das Gesetz der Beharrung veranlaßt auf der einen Seite einen Kampf mit der dem Geiste immanenten Tendenz zum Fortschritt. Dieser Kampf führt entweder dazu, daß sich eine bestimmte religiöse Gemeinschaft jeder Umbildung verschließt und dann geistig zurückbleibt, früher oder später erstarrt und abstirbt, während für den Fortschritt neue Träger in den Prozeß eintreten, welche den bleibenden Gehalt der absterbenden Religion in der neuen aufbewahren (so erlag das Parsentum dem Mohamedanismus, die griechische, römische und germanische Religion dem Christentum, so ist der Mohamedanismus in einer allmählichen Erstarrung begriffen), oder es findet ein Ausgleich unter den

Kämpfenden statt, z. B. wenn verschiedene Religionsparteien sich gegenseitig anerkennen und einander Duldung gewähren. Die andere Form, wie das Gesetz der Beharrung und das Gesetz des Fortschritts sich ausgleichen, ist das der allmählichen Übergänge. So finden wir z. B. in der alten christlichen Kirche den Versuch, den Übergang von der griechischen Philosophie zu der christlichen Denkweise zu vollziehen; so finden wir in der Theologie verschiedener Religionen Vertreter, die zwischen den Neuerungen und dem Alten eine vermittelnde Stellung einnehmen, und ebenso zeigt sich im Gebiet der Sitte und des Kultus dieses Gesetz sehr häufig. Zwar kann man diese Gesetze nicht ebenso wie die Naturgesetze mit mathematischen Formeln exakt quantitativ berechnen. Die individuellen Verhältnisse des geistigen Lebens sind viel zu mächtig und das geistige Leben viel zu sehr zusammenhängend, als daß es gelingen könnte, alle einzelnen Vorgänge so zu isolieren, wie wir es im Naturexperiment vermögen. Je mehr der Mensch sich als Einheit konzentriert, um so strikter wird der ganze Zusammenhang des geistigen Lebens durch die Einheit hergestellt, um so weniger gelingt es, die einzelnen Funktionen so zu isolieren, daß man aus ihrer mechanischen Zusammensetzung das ganze Leben des Geistes verständlich machen könnte, wenn es andrerseits auch gerade dem seiner selbst mächtigen Geiste immer mehr gelingt, seine Naturseite, die Seite des psychologischen Mechanismus zu durchschauen und in den Dienst seiner Zwecke zu stellen. Fassen wir den gesamten Entwicklungsprozeß der Religion ins Auge, so können wir sagen: Die Religion entwickelt sich mit dem Geiste. Das teleologische Gesetz der Entwicklung erscheint als ein Gesetz des Soll und ist normativ, wenn man den Prozeß von dem Ideal aus ansieht, das realisiert werden soll. Aber andrerseits ist dieses Ideal eine dem Geiste immanente Kraft, die mit innerer Dialektik den Geist vorwärts treibt. Da nun aber der Geist auch eine Naturseite hat und nur mittels dieser Naturseite sich entwickelt, so macht sich auch das Naturgesetz in seinen konkreten individuellen Formen geltend; das Neue, das hervorgebracht wird, muß fixiert werden, und das geschieht mittels des teils psychologischen, teils psychophysischen und physischen Mechanismus. Je selbständiger der letztere hervortritt, um so mehr hält er den Geist in den Grenzen dessen fest, was durch ihn fixiert ist, hemmt er seine Entwicklung, je mehr es dem Geiste gelingt, den Mechanismus in seinen Dienst zu nehmen, desto harmonischer entfaltet sich die Entwicklung, desto mehr ist die Naturseite nur das Organ des geistigen Fortschritts. Am vollkommensten ist dies nach Dorner der Fall in der Religion der Gottmenschheit, in

welcher der Geist seiner selbst vollkommen mächtig auch die Naturseite beherrscht; denn hier vermag er die gesamte Naturseite mit der ihr eigentümlichen Gesetzmäßigkeit in den Dienst des höchsten Zweckes zu stellen, mit dem er sich grundsätzlich zusammengeschlossen hat, des Prinzips der Gottmenschheit, das sich nach allen Seiten zu einem gottmenschlichen Reiche, einem Reich Gottes entfaltet. —

Wir fügen diesen Dornerschen Gedanken ein paar Worte hinzu. Die Religion wird von Dorner als eine geistige Größe aufgefaßt, welche mit der geschichtlichen Entwicklung des Geistes fortschreitet und als eine Betätigungsform des vernünftigen Geistes auch einem Ideale entgegengeht, das der Geist als solches Ideal erkennen kann. Diese Fassung Dorners besitzt ihr gutes Recht. Das Wesen der Religion kann man nicht verstehen, wenn man das Ideal der Religion beiseite läßt und nur aus psychologischen und historischen Tatsachen dasselbe feststellen will, indem man nur die allen Religionen gemeinsamen Grundzüge heraushebt. Dabei kann sich aber die Religionsphilosophie nicht damit begnügen, unter Wesen nur eine gewisse Summe von gemeinsamen Merkmalen oder das einer Gruppe von Erscheinungen gemeinsame Charakteristische zu verstehen, wobei Wesen gleich Allgemeinbegriff wäre, Wesen ist vielmehr die den Erscheinungen zu Grunde liegende Realität, aus der diese Erscheinungen begriffen werden. Dorner findet dieses Wesen mit Recht in der Gottheit, als einem vernünftigen Willen und einer realen Vernunft, deren Realität ihm aus den Daten des Geisteslebens deutlich resultiert. Sowohl im unserem Erkennen als im Gebiete des ethischen und ästhetischen Lebens zeigt sich eine Reihe von Tatsachen, die gar nicht begreifbar sind, wenn wir nicht über die Sphäre des bloß Erfahrungsmäßigen hinausgehen. Dahin gehören im Gebiete des Denkens die realen Kategorien und der Zwecksbegriff, im Gebiete der Ethik die unbedingte Forderung, die sich in unserm Bewußtsein geltend macht, im ästhetischen Gebiet die idealisierende Tätigkeit, die über den gegebenen Stoff hinausgeht, Idealgebilde schafft und dieselben mit Hilfe der Natur zur wirklichen Darstellung bringt. Dahin gehört die Idee der Totalität und Einheitlichkeit der Welt, die Einheitlichkeit unseres theoretischen und praktischen Bewußtseins, die uns innewohnende Idee des Unendlichen usw. usw. Alles das hat Dorner in seinem System gewertet, das ohne Zweifel eine glänzende Leistung der Neuzeit auf religionsphilosophischem Gebiet darstellt und sein Teil zur Festigung und Kräftigung der religiösen Gedanken mit beitragen wird, zumal auch der Gedanke der Entwicklung in meisterhafter Weise hier seine Verarbeitung gefunden hat.

e. Georg Runze.

Georg Runze wurde am 13. Februar 1852 in Woltersdorf in Pommern geboren, studierte Theologie und Philosophie in Greifswald und Berlin, wirkte von 1874—1876 als Privatlehrer in Rußland, war 1876—77 Adjunkt am Kön. Domkandidatenstift in Berlin, 1878—80 Senior im Studentenkonvikt Johanneum, habilitierte sich 1880 in Berlin für systematische Theologie und Religionsphilosophie, wurde 1885 Oberlehrer am Falkrealgymnasium in Berlin, 1890 a. o. Professor hierselbst, 1893 Doktor der Theologie h. c. von Jena, 1887 Diplom-Mitglied der Comeniusgesellschaft und 1902 Dozent an der Lessinghochschule. Seine Hauptwerke sind »Schleiermachers Glaubenslehre« (1877), »Ontologischer Gottesbeweis« (1881), »Grundriß der ev. Glaubenslehre« (1883 f.), »Sprache und Religion« (1889), »Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens« (1894), »Doppelsinn des Jonazeichens« (1897), »Praktische Ethik« (1891), »Dr. Nietzsche als Theologe und als Antichrist« (1896), »Katechismus der Dogmatik« (1897), »Religionsphilosophie« (1901), »Metaphysik« (1905). Runze gab außerdem Deters »Geschichte der Philosophie« von der 6. Auflage an heraus.

Wie der Ursprung der Sprache, der Sitte, des Rechts, so ist nach Runze auch der Ursprung der Religion geschichtlich nicht mit Sicherheit zu ermitteln, d. h. nicht bis auf seine elementarste Form zurückzuverfolgen. Nur vermutungsweise durch Schlußfolgerung, können wir jenen elementaren prähistorischen Zustand erraten, in welchem die ersten Regungen zur Zeichen- und Lautsprache, zur Familien- und Stammessitte, zur Rechts- und Staatenbildung sich äußerten und zu gewohnheitsmäßiger Ausübung sich fixierten. Wo immer wir menschliches Gemeinschaftsleben beobachten, finden wir Spuren intellektueller und ethischer Lebensäußerungen, die den Menschen vom Tier unterscheiden. Auch von religiösen Vorstellungen und Handlungen zeigen sich schon auf niedrigster Kulturstufe gewisse primitive Anzeichen, die den Schluß nahelegen, daß mit dem Dasein des Menschen das Dasein irgendwelcher geistigen Lebensäußerungen gegeben war, die wir Religion zu nennen berechtigt sind. »Die Religion ist nicht aus diesen oder jenen Veranlassungen oder Ursachen, zufällig oder notwendig, entstanden, sie ist da und wird stets dasein, so gewiß aus der bisherigen Menschheitsgeschichte nur der Unverstand die Annahme herleiten könnte, es werde jemals eine religionslose Menschheit existieren, die gleichwohl auf den Namen des Menschlichen noch Anspruch machen könnte«. Gleichwohl ist es

keine müßige Frage, aus welchen besonderen der allgemeinmenschlichen Triebe, Bedürfnisse, Neigungen, Seelenfunktionen gerade das religiöse Verhalten in der Regel sich entwickelt, mit welchen Bestrebungen und Gewohnheiten es vorzugsweise seit Urbeginn in Zusammenhang gestanden haben möge. Um das zu beantworten, bieten sich verschiedene Wege. Runze findet den klarsten Einblick in die Art des Entstehens der Religion in der Analyse des kindlichen Seelenlebens. Teils nebeneinander, teils nacheinander entwickeln sich aus der Kindesseele mannigfache Lebensäußerungen, für welche in dem Leben der Naturvölker wie in den unmittelbaren Äußerungen der Seelenfunktionen des erwachsenen Kulturmenschen durchgehende Parallelen sich finden. Diese simultanen und successiven Seelenfunktionen dienen nicht bloß als Analogien zu dem Werden der Religion, sondern sind selbst die Keimformen, aus denen die religiöse Ahnung und Hoffnung, der religiöse Glaube und die religiöse Weltanschauung sich entwickelt.

Den Stufen in der Entwicklung des kindlichen Seelenlebens entsprechend kann man die Entwicklung des religiösen Bewußtseins in verschiedene Stadien zerlegen. Ob dieselben mehr successive oder mehr gleichzeitig auftretend gedacht werden, jedenfalls wird Runze durch die allseitige Berücksichtigung dieser Stadien die Einseitigkeit vermieden, deren viele Religionspsychologen sich schuldig machen. Dem Begehrungsvermögen des sinnlich gerichteten Gemüts- und Willenslebens entspricht der eudämonistische Wunsch und die kakodämonistische Furcht; die Götter sind Wunschwesen, sie sind das, was wir sein möchten, aber nicht sind, und sie sind die erwünschten Träger der Macht, welche die Erfüllung unserer Wünsche verbürgen, die Bewahrung vor befürchtetem Unheil erhoffen lassen. Der unwillkürlichen Einbildungskraft entspricht sodann sowohl die Erfahrung des Traumlebens, dessen Spiegelbilder des wirklichen Lebens die Vorstellung von einem außerwirklichen Dasein, von dem Nachleben Verstorbener, von wunderbaren Möglichkeiten sonst unmöglich erscheinenden Geschehens vorspiegeln, als auch die wachend kombinierende Vorstellungassoziation mit ihrer Analogienbildung, gegenseitigen Übertragung von Anschauungsbildern, Personifizierung von Unpersönlichem und hyperbolischen Ausstattung persönlicher Gestalten mit außermenschlichen Naturkräften, woraus einerseits die naturistische Mythenbildung, andrerseits die Heroenverehrung und der Ahnenkult sich erklärt. Der Verstandestätigkeit drittens entsprechen die mannigfachen Versuche, das Rätsel des Daseins zu lösen, durch Unterscheidung zwischen der wirklichen Welt und dem unbekannten Lande nach

dem Tode, das Rätsel des Todes aufzuhellen, durch Schlußfolgerung von der Wirkung, der Erscheinungswelt, auf die unbekannte Ursache und durch Urteilsbildung über die den erscheinenden Wirkungen entsprechende Beschaffenheit dieser ursächlichen Kräfte einen bestimmten Begriff von dem Jenseits aller Erfahrung, von dem Unendlichen, von der Gottheit und vom ewigen Leben zu gewinnen. Dem intellektuellen Orientierungsstreben, welches durchgängigen Zusammenhang in allem, was Gegenstand der Vorstellung ist, sucht und jedem Vakuum abgeneigt ist, werden dann auch die aus anderen, nicht intellektuellen Motiven stammenden gewohnheitsmäßigen Voraussetzungen willkommen sein, die eine Antwort versprechen auf die metaphysische Frage des Verstandes: woher stammen wir, woher stammt die Welt? Der Verstand bemächtigt sich der Traumideen, der Phantasieprodukte, der Hoffnungen und Befürchtungen des Gemüts, um dieselben seinem kausalen Interesse anzupassen; und noch mehr wird er seine Rechnung zu finden meinen, wenn die reiferen Ideen und die reineren Ideale, die Forderungen des Rechtsbewußtseins, der Geselligkeitstriebe, des sittlichen Selbstgefühls mit seinen intellektuellen Zielen konvergieren. Und gerade aus diesen Triebfedern des sittlichen Willens, aus dem ethisierten Wollen des geistig gerichteten Gemütslebens entnimmt der Mensch die mächtigsten und dauernsten Impulse für sein religiöses Glauben und Hoffen. Aus dem Sinn für das Gute und Gerechte, aus dem Bedürfnis nach gerechter Vergeltung keimt immer von neuem der Glaube an eine moralische Weltordnung, an eine göttliche Schicksalsmacht, welche die Dissonanzen des Diesseits zu harmonischer Ausgleichung auflösen werde. Das verletzte sittliche Selbstgefühl und die warnende Stimme des Gewissens drängen mit zwingender innerer Gewalt auf die Vorstellung von einer gesetzgebenden und richtenden Autorität, welche unabhängig von den willkürlichen Entschließungen der Menschen wie von den versuchenden Reizen der Sinnlichkeit und den erdrückenden Mächten der unvernünftigen Natur den Bestand einer sittlichen Vernunftordnung verbürge. Die Gottheit wird hier das vorbildliche Ziel des sittlichen Vollkommenheitsstrebens der Menschheit, der Inbegriff der persönlichen Menschenwürde.

Es bleibt nun die Frage, inwieweit in die genannten Faktoren der subjektiven Religionsentstehung der Koeffizient der Sprache mitbestimmend einspielt, die von allen objektiv wahrnehmbaren Funktionen des menschlichen Wesens im Unterschied vom tierischen die bedeutsamste ist. In ihr offenbart sich vornehmlich das vernünftige Selbstbewußtsein, die subjektive Welt der Ideen. Sollte nun etwa

die Sprache auch die Hauptquelle des Gottesbewußtseins gewesen sein? Hören wir, was Runze darüber sagt!

Die Sprache entsteht erstens aus dem Reiz der Nachahmung von Naturlauten und fremden Äußerungen, sodann aus dem Bedürfnis der Mitteilung an andere, endlich aus dem Streben, Empfindungen, welche die Seele bewegen, sowie unklare Vorstellungen, die andrerseits das Selbstbewußtsein trüben und stören würden, auszulösen; sie ist ein Mittel der geistigen Selbsterhaltung. Durch das Wort wird eine Grenze gezogen zwischen dem noch unbewußten, unklaren und dem bewußten, klaren Denken. So kann nach Runze durch sprachliche Metapher und Personifikation, durch Ellipse und Hyperbel auch die Idee eines allmächtigen, allwissenden, persönlichen Gottes, eines erhabenen, unendlichen, ewigen, heiligen, guten und gerechten Schöpfers und Regierers der Welt zur Ausbildung gelangt sein. Aber solche Gottesidee würde ihm doch die Kulturentwicklung der Jahrtausende nicht siegreich überdauert haben, wenn nicht schon dem ersten Entwicklungsstadium derselben eine religiöse Anlage entgegengekommen wäre; vielmehr wäre mit reiferer Einsicht der Gottesgedanke fallen gelassen worden. Der Kulturmensch konnte auf die Religion nicht verzichten, weil, so mannigfach auch die zusammenwirkenden Triebfedern und Gelegenheitsursachen gewesen sein mögen, denen sie ihr aktuelles Dasein verdankt, der erste und eigentliche Ursprung die menschliche Seele selber ist, die ohne eine wenigstens dynamische Religion nicht wäre, was sie ist. Darum wird die Religion so wenig untergehen, wie sie im eigentlichen Sinne entstanden ist. Die Religion verträgt sich mit dem reifsten und reichsten Denken; sie krönt das Gebäude der Kultur, sie gibt dem Interesse an der Welt und an ihren Werken seinen tiefsten Inhalt, sie bildet den Lebensnerv alles edleren Strebens. Sie erhebt im Leben und tröstet im Sterben, sie ist das Verständigungsmittel zwischen den sonst getrennten Klassen der Gesellschaft, der gemeinsame Realgrund für die verschiedensten reinmenschlichen Bestrebungen und der gemeinsame Erkenntnisgrund, der dem unverdorbenen Menschen das Rätsel des Daseins wenigstens soweit aufklärt, wie sein unmittelbares Herzensbedürfnis es verlangt, damit er nicht verwirrt und zerrieben werde in der Wechselwirkung der einander widerstreitenden Mächte, die auf sein Gemüt einstürmen. Die Religion allein löst auch dem gebildetsten Menschen den rätselhaftesten Zwiespalt des Daseins. Dieses Rätsel besteht darin, daß das Individuum zugleich ein bis zur Nichtigkeit dürftiges, im All verschwindendes Naturprodukt innerhalb des Makrokosmos und doch, idealistisch angesehen, ein das All geistig

umschließender Mikrokosmos von absolut maßgebender schöpferischer Spontaneität zu sein scheint. Wenn somit der Mensch die Religion entbehren kann, so reicht die Sprache für sich allein nicht aus, das Dasein derselben zu begründen; der zufällige Charakter der Sprachentwicklung reicht an den Ernst der subjektiven Gemütsbedürfnisse, denen die Religion entspricht, nicht heran. »Wir sehen deshalb wohl überall die Sprache als ein hervorragendes Hilfsmittel, als Koeffizienten für die Entwicklung des Gottesgedankens mit am Werke, aber nirgends könnte man aus dem jeweiligen Stande der Sprachentwicklung mit zwingender Evidenz das Entstehen der Religion erklären. Nur die gedankenmäßige Ausprägung der objektiven Religion, soweit dieselbe bereits in geformten Vorstellungen sich bewegt, ihr besonderes Geartetsein in der Geschichte, im Mythos und Dogma kann zum guten Teil aus der Sprache hergeleitet werden; das Wesen der subjektiven Religion wurzelt in dem Leben der Seele selbst und muß psychologisch ergründet werden«.

Welcher Art ist nun dieses Wesen der Religion? Eine eingehende Kritik der diesbezüglichen Definitionen führt Runze zu einer Definition, welche einerseits die Gefühlsseite, andrerseits die befruchtende Einwirkung derselben auf das sittliche Leben, im Unterschiede von den zerstreuenden Einflüssen des sonstigen Kulturlebens, zum Ausdruck bringt: »Religion ist Sammlung des Gemüts«. Als solche trägt sie das Vermögen in sich, alle Seiten des menschlichen Wesens zu entbinden und zu befruchten, sie selbst aber ist **mehr** als Organ und Reizmittel für anderes und steht als Selbstzweck allem, was sonst als Selbstzweck im menschlichen Dasein empfunden und erlebt wird, ebenbürtig zur Seite, so daß sie nicht bloß in Hinsicht auf die Erhabenheit ihres Gegenstandes, sondern auch auf den Umfang ihres Geltungsbereichs sogar alle andere Selbstbetätigung des Geistes überragt; denn die Religion leistet für das ganze Gemütsleben dasselbe, was für das ästhetische Leben die Kunst, für das Willensleben die Moral, für das intellektuelle Leben die philosophisch-universell betriebene Wissenschaft leistet. Nur die Religion ist jener zugleich zentralen wie totalen Leistung fähig, weil sie der psychischen Grundlage des menschlichen Individualdaseins, der Seele als subjektiver Einheit des persönlichen Lebens ebenso zugehört wie dem der Objektivität zugewandten Vernunftleben des Geistes. Daraus ergibt sich auch das Verhältnis der Religion zur Philosophie oder des Glaubens zum Wissen.

Die gesamte Wissenschaft beruht nach Runze mit Recht insofern auf dem Glauben, als sie in ihrem Streben nach vollständiger Ab-

bildung der objektiven Weltwirklichkeit in dem Spiegel der menschlichen Subjektivität nicht nur eine dieses Abbilden ermöglichende Gleichartigkeit zwischen Subjekt und Objekt überhaupt voraussetzt, sondern angesichts des beschränkten Gesichtsfeldes jedes einzelnen auch ein vertrauenswürdiges Zusammenwirken von vielen Denkenden, ein Anknüpfen an menschliche Autoritäten. Selbst der Naturforscher kann nicht jedes von andern gemachte Experiment nachprüfen; besonders aber ist der Geschichtsforscher auf die Zuverlässigkeit seiner letzten Quellen angewiesen! Dazu beruht auch alle gesetzmäßige Naturerkenntnis auf Anwendung der Kausalitätsidee, indem wir mit Hilfe der logischen Induktion den in vielen Fällen beobachteten Zusammenhang auf analoge Fälle übertragen. Diese Voraussetzung einer allgemeinen Ordnung der Dinge, welche aus dem vielfach wahrgenommenen Kausalnexus als durchgängig herrschende Gesetzmäßigkeit erschlossen wird, ist begleitet von einem Gefühl des Vertrauens, indem wir erstens auf die objektive Harmonie der Weltwirklichkeit, zweitens auf die geordnete Organisation in unserer subjektiven Vorstellungswelt und endlich auf die harmonisch geordnete Übereinstimmung beider Welten, der Wahrnehmungswelt und der Vorstellungswelt, mit einer naiven Zuversichtlichkeit bauen, die als solche freilich nur dem Philosophen zum Bewußtsein kommt, die aber um so erstaunlicher ist, als sie auch während dieses aktuellen Bewußtwerdens keineswegs an Intensität einbüßt. Und wenn somit schon das theoretische Einzelwissen auf dem Glauben beruht, so ist diejenige Wissenschaft, welche die Möglichkeit des Wissens zu ihrem Gegenstande und die Erhebung des gesamten Wissens zur Form einer einheitlichen Weltanschauung zum Ziele hat, die Philosophie, dem Glauben noch inniger verwandt; denn sie ist, als Kunst der einheitlichen Lebensanschauung, zugleich in höherem Maße als die Kunst der objektiven Einzelbeobachtung ein aufmerksames Wissenwollen, das mit dem Glauben an das Wissenkönnen verbunden ist. Die rein wissenschaftliche Forschung begnügt sich mit der allgemeinen Voraussetzung, daß die Welt, wie sie uns erscheint, wirklich da ist, und daß ein Wissen von ihr möglich ist, und der besonderen, daß das jeweilig Angestrebte wenigstens teilweise erreichbar sei. Die Philosophie fügt diesem Vertrauen das weitere hinzu, daß eine einheitliche Totalerkenntnis, ein richtiges Weltbild, eine dem monistischen Interesse entsprechende wirkliche Harmonie zwischen dem Ich und dem All, zwischen Mikrokosmus und Makrokosmus möglich sei. Indem sie den höchsten dem Menschen faßbaren Gedanken, den des Universums, mit dem tiefsten persönlichen Interesse, dem an der

Realität und dem Werte des Selbstbewußtseins kombiniert, befriedigt sie dasselbe Bedürfnis wie der religiöse Glaube, denn auch diesem liegt vor allem an der Harmonie zwischen dem Ich und dem All, an dem Ausgleich zwischen der subjektiven Seelenstimmung und dem Bewußtsein, in den Weltzusammenhang verflochten, seinem erdrückenden Mechanismus preisgegeben zu sein. Aber eben hierin liegt auch wieder der bleibende Unterschied zwischen Religion und Philosophie. Das religiöse Interesse ist vor allem ein persönliches; der Glaube an die Möglichkeit der Versöhnung zwischen Ich und Welt, dessen Korrelat der einheitliche Gottesgedanke ist, ist nicht in erster Linie eine theoretische Voraussetzung, sondern ein praktisches Bedürfnis. Das philosophische Interesse ist an sich ausschließlich ein theoretisches; der Philosoph will wissen, was die Welt im Innersten zusammenhält, und um das wissen zu können, muß er glauben, daß solche zusammenhaltende Kausalität möglich sei. Ob sein individuelles Ich sich dabei selig oder unselig fühlen wird, das muß ihm zunächst unwesentlich sein; auch sein Ich kommt ihm nicht als individuelles, sondern als allgemeine Subjektivität, als Typus aller möglichen Individuen, in Betracht. Darum erreicht auch die Philosophie die erwünschte Harmonie nur auf dem Wege intellektueller Abstraktion, die Religion auf dem Wege der Unterordnung unter das Allgemeine, der Hingabe an die Gottheit. Das Bedürfnis, mit dem All in Harmonie zu leben, ist somit für den Philosophen ein theoretisches, für den Frommen ein praktisches. —

Runzes Religionsphilosophie hat ihre Schwächen; so geht er von vornherein von der Annahme aus, die Religion gehöre dem Gebiete der Psychologie an. Diese Annahme entspricht einem heute sich noch vielfach findenden Subjektivismus, vermag aber dem Phänomen der Religion darum nicht gerecht zu werden, weil sie dem Begriffe der Religion denjenigen der Religiosität substituiert. Die Religion wird viel zu sehr als Sache des einzelnen Subjekts betrachtet und ihre Unterscheidung von Kunst, Moral und Wissenschaft nicht genug auf die großen objektiven Unterschiede der Sphären des geschichtlichen Geisteslebens der Menschheit basiert. Gleichwohl darf Runzes Arbeit als ein beachtenswerter Versuch bezeichnet werden, Religion und Wissenschaft miteinander zu verbinden und die Priorität der ersteren vor den übrigen Kulturfaktoren zu erweisen.

f. Franz Mach.

Franz Mach wurde am 26. Oktober 1845 in Deutsch-Horschowitz in Böhmen geboren, besuchte das Gymnasium in Saatz, studierte

Theologie auf der theol. Lehranstalt Leitmaritz und an der Universität Prag, wurde 1870 römisch-katholischer Kooperator in Komotau, 1873 Professor der Religionslehre und 1878 nach Ablegung der bezüglichen Staatsprüfung auch Professor für philos. Propädeutik am k. k. Staatsobergymnasium in Saaz. Er trat 1899 in den Ruhestand. 1901 erklärte er seinen Austritt aus der römisch-katholischen Kirche und schloß sich dem Altkatholizismus an, nicht darum, weil dieser etwa schon »in seiner gegenwärtigen Form das Endziel der kirchlichen Reformbewegung, das Ideal der allgemeinen Zukunftsreligion der Menschheit, die echte, auf dem wahren Geiste des Christentums aufgebaute allgemeine rationelle Volkskirche darstellt, sondern deswegen, weil die altkatholische Kirche gleich der evangelischen gemäß ihrem Wesen und Prinzipe wenigstens die Möglichkeit bietet, diesem relig. Ideale zuzustreben«. Machs Hauptwerk ist das 1902 in erster, 1904 in 2. Aufl. erschienene Werk »Religions- und Weltproblem«. Sonstige Werke sind »Die 7 Worte Jesu« (1876), »Erbauungsreden für Studierende höherer Bildungsanstalten« (4 Bde., 1878 ff.), »Bilder aus der Leidensgeschichte Christi« (1882), »Der Zweckbegriff und seine Bedeutung für die Naturwissenschaft, Metaphysik und Religionswissenschaft« (1878 f.), »Grundriß der Kirchengeschichte für Gymnasien« (4. Aufl. 1901), »Apologetik« (3. Aufl. 1901), »Moral« (3. Aufl. 1900), »Liturgik« (3. Aufl. 1899), »Offenbarungsgeschichte des Alten Bundes« (3. Aufl. 1898), »Offenbarungsgeschichte des Neuen Bundes« (3. Aufl. 1900), »Die Notwendigkeit der Offenbarung Gottes« (1883), »Die Willensfreiheit des Menschen« (2. Aufl. 1894), »Die Krisis im Christentum und die Religion der Zukunft« (1904) u. a.

Da der von der positiven Theologie und gewissen philosophischen Systemen gelehrte, das Geistige und Stoffliche auseinander reißende und Gott und Natur als Gegensatz fassende Dualismus in der Weltanschauung sich nach Mach nicht als wahr und tatsächlich beweisen läßt, da diese Weltanschauung ihm vielmehr zu zahlreichen unlösbaren Schwierigkeiten führt und der Wirklichkeit nicht entspricht, so erklärt Mach als richtige Weltanschauung die monistische, zumal dieselbe auch durch die Tatsachen der Erfahrung, besonders durch die Einheitlichkeit, Allgemeinheit, Unaufhebbarkeit und ausnahmslose Stetigkeit und Notwendigkeit der Naturgesetze und -kräfte bestätigt wird. Da aber auch der einseitig materialistische sowie der einseitig idealistische Monismus vor dem Denken und der Erfahrung nicht zu bestehen und die Welt und deren Dinge nicht zu erklären vermag, so »erübrigt als Endresultat empirischer denkender Weltbetrachtung nur jene Form des Monismus, welche, die Einseitigkeit der beiden

letztgenannten Weltauffassungen vermeidend, die in ihnen liegenden Elemente der Wahrheit anerkennt und in sich aufnimmt, welche weder die Materie noch den Geist leugnet und .... als naturalistischer Monismus gekennzeichnet werden kann«. Danach existiert das eine und einzige, absolute, ewige Weltwesen, d. h. das Universum, das Allleben oder die Natur, als Komplex materiell-geistiger Kräfte, das sich nach immanenten notwendigen Gesetzen betätigt und in einer Stufenreihe teleologischer Organisationen, deren irdischer Abschluß der Mensch ist, entwickelt.

Obgleich dieses das Resultat einer rein wissenschaftlich-kritischen und objektiven Untersuchung des Weltproblems ist, ist trotzdem nach Mach die Religion in ihrer geschichtlichen und konkreten Erscheinung, d. h. jene Religionsform, welche den Glauben an die Persönlichkeit eines Gottes zum Mittelpunkt und zur Voraussetzung hat, eine allgemeine Tatsache und auch in ihrem Recht. Da wir nun nur das im eigentlichen Sinne wissen, was entweder an sich schon evident ist, wie z. B. die Gesetze des Denkens, oder was als Tatsache des Bewußtseins oder der äußeren Erfahrung gegeben ist, oder was sich als einen logischen Beweis, durch eine Folgerung, als notwendiges Endresultat eines Denkprozesses, durch eine strenge Induktion, Analogie oder Deduktion als wahr und wirklich erhärten läßt, so erklärt Mach einen streng wissenschaftlichen Beweis für das Dasein einer persönlichen, von der Welt verschiedenen Gottheit zwar nicht für möglich: Gott ist zunächst kein Gegenstand des eigentlichen Wissens, sondern des Glaubens, andrerseits aber machen doch die Tatsache, daß auch das Gegenteil, das Nichtdasein Gottes, nicht bewiesen werden kann, sowie vor allem der Anblick des ganzen Weltseins und die Bedürfnisse des menschlichen Lebens die Annahme eines Gottes notwendig. Das Bewußtsein und Gefühl der Unzulänglichkeit des Menschen in physischer, intellektueller und sittlicher Beziehung ist die »eine religionserzeugende Ursache«. Das Bewußtsein der Unzulänglichkeit des natürlichen Könnens erzeugt im Menschen das Gefühl der Abhängigkeit von einer absolut schrankenlosen Macht oder Allmacht, wie andrerseits das Bewußtsein der Unzulänglichkeit des menschlichen Wissens und Erkennens zur Annahme einer absolut vollkommenen Intelligenz und das Bewußtsein sittlicher Schwäche zum Gefühle der Abhängigkeit von einem absoluten sittlichen Willen oder höchsten ethischen Gute führt. Zu dieser ihrem Charakter nach mehr negativen religionserzeugenden Ursache treten die positiven hinzu. Die erste allgemeinste und nächstliegendste dieser Ursachen ist das Dasein der Welt und deren Dinge selbst. Bezüglich

der Frage nach dem Werdeprozeß der Welt und deren Dinge, zumal des Ursprungs der organischen Wesen muß die menschliche Wissenschaft ihre Beschränktheit eingestehen; da aber eine Grundursache vorhanden sein muß, postuliert der Glaube mit Recht einen schaffenden Gott. Dasselbe ergibt sich, wenn wir die Zweckmäßigkeit, Ordnung und Gesetzmäßigkeit des Weltalls ins Auge fassen. Wohl ist richtig, daß wir mittels des teleologischen Arguments die Existenz eines planmäßig und nach bewußten Zweckideen und Absichten schaffenden Gottes nicht strikt beweisen können, aber ein wirklicher Gegenbeweis kann erst recht nicht geführt werden. Den innern, eigentlichen und letzten Grund der Zielstrebigkeit und Zweckmäßigkeit oder Gesetzmäßigkeit des Verhaltens der Natur und Naturdinge kennt eben die Wissenschaft nicht; weist sie uns auf die Naturkräfte als diesen Grund, so entsteht wieder die Frage, was denn dieselben ihrem Wesen nach seien, und ob sie sich wirklich nur aus und durch sich selbst zu den so zahllosen und mannigfaltigen teleologischen Meisterwerken, namentlich der organischen Gebilde, zusammenfügen konnten und können; ebensowenig will die Antwort befriedigen, diese Zusammenfügung geschehe eben mit einer uns weiter nicht begreiflichen Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit, liegt doch in dieser Antwort deutlich genug das Eingeständnis des Nichtwissens der eigentlichen Ursache dieser Erscheinung. Versuchen wir es, diese teleologische Ursache auf Grund des allgemein gültigen Kausalgesetzes näher zu charakterisieren, so dürfen und müssen wir dieselbe als eine der menschlich seelischen oder geistigen Tätigkeit analoge bezeichnen, als die immanente absolute Vernunftenergie, so daß wir geradezu von einer Weltseele oder einem Weltgeiste sprechen können. Das Walten und Wirken geistiger, ideeller Potenzen und Kräfte im Naturleben kann nicht geleugnet werden. Vor allem beweist das geistige Leben des Menschen, das so Großes bereits auf dem Gebiete des Wissens und der Kunst geschaffen hat, die Realität des Geistigen, da ein Imaginäres, Nicht-Wirkliches sich auch nicht betätigen und nicht wirksam werden kann. Fragt man aber, was das Seelische und Geistige seinem Wesen nach sei, in welchem Verhältnisse dieses Immaterielle und Ideelle zum Stofflichen stehe, und warum und wie sich aus dem Zusammen- und Ineinanderwirken dieser beiden Faktoren die teleologischen Naturdinge herausentwickeln und gestalten, so müssen wir sagen: Das wissen wir nicht, und so sind wir berechtigt und gezwungen, das Wissen durch den Glauben zu ergänzen, wie es die Religion tut, sofern sie Gott als den Urheber wie des Daseins der Welt, so auch deren tatsächlichen Einrichtung bezeichnet.

Unter den moralischen Argumenten kommt insbesondere die Tatsache des Gewissens als wirksame religionerzeugende Kraft in Betracht. Die Ursache liegt teils in der Verwandtschaft der religiösen und sittlichen Ideen und Gefühle, teils in dem Umstande, daß sich der Mensch von dem Sittengesetze als einer über ihm stehenden Autoriät oder Norm abhängig fühlt, deren Verpflichtungsgrund und Ursprung das religiöse Bedürfnis in den heiligen und unverletzlichen Willen der Gottheit verlegt. Eine ähnliche Bedeutung hat auch das Argument aus der Notwendigkeit einer Vergeltung im Jenseits; auch dieses ist nicht wissenschaftlich beweisend, aber es »genügt logisch formal zur Begründung und Rechtfertigung des Gottesglaubens«; denn ganz unleugbar gelangt auf der Erde das Recht oft genug nicht zur Geltung und Anerkennung, so daß das Gerechtigkeits- und sittliche Bewußtsein mit Recht ein Jenseits fordern als Ort und Zustand des vollen Ausgleichs. So bildet die Idee eines lebendigen, freiwaltenden und persönlichen Geistes die notwendige Ergänzung des wissenschaftlichen Weltbildes, denn »der Mensch ist nicht nur Verstand, er ist auch Gemüt oder Gefühl«, das seine Bedürfnisse hat und seine Befriedigung verlangt.

Fragen wir uns nun, welche positive Religionsform Mach für die vollkommenste und beste ansieht, und welche er für die geeignetste hält, alle Menschen und Völker zu einigen und so die praktisch erreichbare ideale positive Religion der Zukunft darzustellen, so antwortet er, daß dies nur die Religions- und Sittenlehre Jesu vermag, wie sie uns in den Evangelien überliefert ist, und deren Summe das eigentliche, reine Urchristentum ausmacht. »Die reine Lehre Jesu, geläutert durch die Errungenschaften wissenschaftlicher Forschung, losgeschält von späteren Deutungen, Zutaten und Dogmen, ist vollauf und nach jeder Richtung genügend, das religiöse Bedürfnis der Menschheit, welcher nationalen, staatlichen, sozialen oder konfessionellen Zugehörigkeit immer der einzelne sein, welchen Bildungsgrad er besitzen mag, zu befriedigen; nur die Rückkehr zum evangelischen Lehrbegriffe, wie Jesus ihn wirklich wollte und vermittelte, vermag das heutige Chaos auf religiösem Gebiete zu beseitigen, nur dieser Weg aus dem Labyrinthe theologischer Schulen und Systeme zur religiösen Einheit und damit zum Frieden zu führen«. Welcher Art ist aber der Inhalt dieser eigentlich christlichen Glaubenslehre? Die Lehre Jesu enthält nach Mach vor allem den Glauben an einen persönlichen Gott und Schöpfer aller Dinge. Der Stifter der christlichen Kirche sucht die Existenz Gottes als persönlichen, von der Welt verschiedenen Wesens nicht erst wissenschaftlich zu begründen oder

stringent zu beweisen, aber er spricht von Gottes Dasein als von einem dem Volke der Juden selbstverständlichen und durch deren heilige Bücher unverbrüchlich bezeugten Axiome, als von einer der natürlichen, vernünftig-menschlichen Einsicht einleuchtenden Wahrheit, und von dem Glauben an Gott als dem unumgänglichen Bedürfnisse des Menschenherzens. Trotz der unleugbar anthropomorphistischen Folie seiner Gotteslehre, welche bei der notwendigen Popularisierung seines Gottesbegriffs und bei der Erörterung des ethischen Wechselverhältnisses zwischen Gott und dem Menschen eben nicht vermieden werden kann, betont Jesus die Geistigkeit Gottes und fordert demzufolge die Verehrung und Anbetung des allerhöchsten Wesens im Geist und in der Wahrheit. Unter den Attributen Gottes, welche sich mit dem Begriffe des vollkommensten Wesens notwendig verbinden, betont Jesus insbesondere die Heiligkeit, Barmherzigkeit und Güte Gottes, zu dem er seine Bekenner als zu ihrem Vater im Himmel beten lehrte. Gott hat aber die Welt und deren Wesen, zumal den Menschen, nicht nur erschaffen, er leitet und regiert auch alles, er gedenkt fürsorglich insonderheit des Menschen, weshalb wir auf Gottes Vorsehung vertrauen und um des Lebens und Leibes Notdurft nicht allzu ängstlich und kleinmütig besorgt sein sollen. Der Vater im Himmel gibt den Geist zum Guten denen, die ihn darum bitten, und da er, Jesus, von Gott gesandt und mit seinem Vater eins ist, so müssen wir Jesu Lehre annehmen und mit ihm vereinigt bleiben, wenn wir den Willen des himmlischen Vaters recht erkennen, ihn befolgen und so unsere Selbsterlösung vom Bösen bewirken wollen. Die Seele des Menschen ist unsterblich. Alle Menschen werden einst auferstehen, die einen, um den verdienten Lohn, die andern, um die verdiente Strafe zu erhalten. Zu dieser Glaubenslehre Jesu kommt als Ergänzung seine Sittenlehre hinzu, in welche Jesus den Schwerpunkt der von ihm verkündeten Heilslehre legt, und für die er die Glaubenslehre nur als den ethischen Unterbau verwertet, weshalb »wir auch nicht genötigt sind, alle diesfälligen Aussprüche Jesu wörtlich und buchstäblich zu fassen«. Der geschichtliche Jesus war Mensch auf allen Stufen seines Daseins, aber ein Mensch, in dem der Geist Gottes webte und wirkte. »So ist Jesus die schlechthin zuverlässige und sichere Autorität, an die wir uns in allen religiösen und sittlichen Fragen mit voller Beruhigung und unbedingtem Vertrauen wenden können, der große Lehrmeister der Menschheit, der seinesgleichen in der Geschichte nicht hat, der berufene, fürsorgliche gute Hirte seiner Schafe, das lebendige ethische Ideal, dessen die Menschheit bedurfte

und in aller Hinkunft bedürfen wird, um sich an ihm zu erheben und zu erbauen«. —

Überblicken wir Machs hier kurz skizzierte religionsphilosophischen Grundgedanken, so ist unverkennbar, daß er sich ernstlich bemüht hat, Licht und Klarheit über die ernstesten Fragen der Menschenseele zu verbreiten und, wenn möglich, eine vernünftige einheitliche Religionsanschauung auf altchristlicher Grundlage anzubahnen. Wir wollen hier nicht entscheiden, ob diese Grundlage richtig von ihm gefunden ist, die Grundgedanken Jesu schält jeder gewöhnlich seiner eigenen Weltanschauung entsprechend heraus. Wichtiger ist die Frage, ob solche Einheitlichkeit überhaupt erreichbar ist. Daß ihr Gelingen sehr segensreich wäre, ist unleugbar. An die Stelle der religiösen Zerrissenheit würde Friede und Eintracht, an die Stelle konfessionellen Haders Einmütigkeit in kirchlichen Dingen treten, die heutigen Kulturvölker würden eine große, durch das Band gleicher sittlicher Lebensauffassung in Liebe vereinigte Gemeinschaft. Leider stehen dem nur die größten Hindernisse entgegen. Was Jahrhunderte, ja Jahrtausende gewährt und sich eingelebt, läßt sich nicht mit einem Federstriche beseitigen, und Tausende, ja Millionen werden die Zumutung, von dem ihnen liebgewordenen konfessionellen Lehrbegriffe zu abstrahieren und ihre religiöse Überzeugung zu korrigieren, mit Entrüstung zurückweisen. Indes in großen Dingen ist auch schon das Gewollthaben von Wert. Die Menschheit stirbt ja von heute und morgen noch nicht. In je weiteren Kreisen die Erkenntnis wächst, daß die Richtung, welche das heutige dogmatische, zumal römisch-katholische Christentum genommen, selbst theologisch-kritisch nicht haltbar ist und einer Korrektur dringend bedarf, je größer bei der fortschreitenden Aufklärung und kulturellen Entwicklung die Zahl jener wird, welche den derzeitigen Stand der religiösen Frage als unbefriedigend, ja als unerträglich empfinden, desto berechtigter erscheint die Hoffnung auf eine allmähliche Annäherung an das von Mach erstrebte Ziel. Die Wahrheit ist eben nicht nur eine logisch-metaphysische, sondern auch eine ethische Idee, die im Ethischen liegende Kraft aber ist unsterblich und unbesiegbar. Wir wissen wohl: große geistige Bewegungen in der Menschheit sind das Produkt zweier Faktoren, einmal äußerer Verhältnisse und tatsächlicher Zustände, welche reformatorische Neugestaltungen gebieterisch fordern, und sodann des Hervortretens einer Persönlichkeit als des intellektuellen Agens, welches geeignet und berufen ist, diese Bewegung hervorzurufen und in Fluß zu bringen. Wer kann nun leugnen, daß der erste dieser beiden Faktoren bereits gegeben ist,

und daß er bei der zunehmenden Verwirrung und Komplizierung der religiösen und sozialen Verhältnisse in der Zukunft stets offenkundiger zu Tage treten und immer entschiedener wirksame Abhilfe erheischen wird? Wenn das Haus, das wir bewohnen, morsch wird, müssen wir eben rechtzeitig an den Bau eines neuen denken. Stehen wir doch, wenn die Zeichen der Gegenwart nicht trügen, an der Schwelle einer neuen Zeit, welche vielleicht durch schwere Kämpfe und Umwälzungen führt, und deren Gestaltung sich dem menschlichen Ermessen und Wissen entzieht. Es steht zu erwarten, daß alsdann auch jener zweite Faktor nicht fehlen wird, der nach dem Zeugnis der Geschichte in kritischen Perioden noch stets hervorgetreten, und worin man wohl mit Recht gleichfalls das Walten einer Vorsehung im Sinne teleologischer Weltentwicklung erblicken darf — der rechte Mann zur rechten Zeit, welcher der Reformbewegung die gesunden Bahnen weist und verhütet, daß auf religiös-ethischem Gebiete auch jene Ideen und Grundsätze verschwinden, welche sich für die Menschheit als notwendig und segensreich erweisen. Dann wird sicher das reine Christentum seine unendliche Erhabenheit wieder neu erweisen, jene ernste und doch milde, weitherzige, geistesfreie Religion, welche unter allen gewesenen, derzeit vorhandenen und in der Zukunft möglichen als die geeignetste erscheint, durch ihre Glaubenslehre, wie sie Jesus verkündet, die Herzen der Menschen zu erheben, zu trösten und aufzurichten, durch ihre Sittenlehre zu ethischer Reinheit, zu edler Tugend, zu Gewissenhaftigkeit, zu allseitiger Pflichterfüllung und zu werktätiger Menschenliebe anzuregen, dadurch aber nicht nur den geordneten Bestand der Gesellschaft zu sichern, sondern zugleich an deren Bekennern das zu erreichen, was zu allen Zeiten als das letzte und höchste Ziel menschlichen Lebens, Strebens und Sehnens galt, sie wahrhaft zu beglücken und zu beseligen.

g. Julius Baumann.

Julius Baumann wurde am 22. April 1837 zu Frankfurt am Main geboren, studierte Philosophie und wirkt noch als Professor derselben in Göttingen. Für seine religionsphilosophischen Gedanken kommen unter seinen Schriften besonders in Betracht »Philosophie als Orientierung über die Welt« (1872), »Die Grundfrage der Religion« (1895), »Wie Christus urteilen und handeln würde, wenn er heutzutage unter uns lebte« (1896), »Realwissenschaftliche Begründung der Moral, des Rechts und der Gotteslehre«

(1898), »Neuchristentum und reale Religion« (1901) und »Über Religionen und Religion« (1905). Sonstige Hauptschriften sind »Lehre von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie« (1868 f.), »Sechs Vorträge aus dem Gebiet der praktischen Philosophie« (1874), »Handbuch der Moral nebst Abriß der Rechtsphilosophie« (1879), »Platos Phädon« (1889), »Geschichte der Philosophie nach Ideengehalt und Beweisen« (1890), »Einführung in die Pädägogik« (1890), »Elemente der Philosophie« (1891), »Die grundlegenden Tatsachen zu einer wissenschaftlichen Welt- und Lebensansicht« (1894), »Deutsche und außerdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte« (1903) und »Dichterische und wissenschaftliche Weltansicht« (1904).

Baumann nennt seine Religionsphilosophie eine realwissenschaftliche. Er versteht darunter diejenige Auffassung von Gott und seinem Verhältnis zu Welt und Mensch, zu welcher uns die genaue Erkenntnis der Natur und der Geschichte anleitet, wie sie in der Wissenschaft besonders seit Mitte des vorigen Jahrhunderts erstrebt wird. Der realwissenschaftlichen Religion stehen die historischen und Naturreligionen gegenüber. Die ersteren beruhen nach Baumann auf Gefühl und Phantasie, oder den sogenannten Wünschen des Herzens, die »um ihrer Unmittelbarkeit willen für Offenbarungen des Himmels genommen werden«, die letzteren auf den nächsten Eindrücken der sinnlichen Umgebung und den Gefühlen und Wünschen, die sie erwecken können. Dem gegenüber erkennt der »realwissenschaftlich Religiöse« das Sinnen und Streben derselben betreffs eines Hintergrundes der Erscheinungen oder der unmittelbaren Wahrnehmungen in Natur und Menschenwelt zwar an, er achtet sie auch, soweit sie zur Belebung der geistigen und sittlichen Kräfte ihrer Anhänger beitragen, zugleich aber freut er sich, »den Zweifeln enthoben zu sein, die sie alle hervorrufen können, indem jede nur sich und ihre Anhänger als fromm erachtet, die andern Religionen verwirft und als falsch und verderblich verdammt«. Die Sicherheit der realwissenschaftlichen Religion, nicht bloß geglaubte Poesie zu sein, beruht darauf, daß sie sich an die großen Grundzüge hält, welche von Natur- und Menschenwelt mehr und mehr festgestellt sind, und an die Gedanken, zu denen diese hinleiten, ohne sie zu überschreiten. Ihr Heil besteht darin, das aufzuzeigen, was zur Weisheit und Tugend des Menschen führt und beiträgt. Das, wovon die realwissenschaftliche Religion ausgeht, ist die genaue, durch Beobachtung und Versuche festgestellte Erkenntnis über Natur und Menschen. Die Gedanken, auf welche beides hinleitet, sind wissenschaftlicher Glaube, denn ihr Gegenstand wird nur im Denken an-

genommen, zwar nicht willkürlich, sondern in Übereinstimmung mit dem sonstigen wissenschaftlichen Verfahren, er kann aber nur gedacht, nicht den Sinnen äußerlich dargestellt, auch nicht im inneren Bewußtsein unmittelbar ergriffen werden; denn in unserem inneren Bewußtsein erfassen wir unmittelbar uns selbst und unsere Gedanken, Gefühle und Strebungen. Wir denken daher Gott; aber wir sind darum nicht Gott, gerade wie wir andere Menschen denken und von ihrem Dasein überzeugt sind, aber darum sie doch nicht selbst sind.

Welches ist nun der Hauptsatz realwissenschaftlichen Glaubens? »Ich glaube an Gott, den Schöpfer und Erhalter der Welt von Ewigkeit zu Ewigkeit«. Wodurch wird die Realwissenschaft auf diesen Satz geleitet? In der unorganischen Natur, den physikalischen und chemischen Stoffen und Kräften, ist eine Vielheit und Mannigfaltigkeit, zugleich eine Gesetzmäßigkeit und eine Zusammenstimmung, selbst ein Vertreten der Kräfte durcheinander. Alle diese Feststellungen sind mit den höchsten Kräften des menschlichen Geistes erreicht worden. Gerade die unorganische Natur macht daher dem Kundigen den Eindruck einer großen mathematisch-mechanischen Intelligenz, und da nach der exakten Naturwissenschaft die unorganische Natur selber nicht Geist und nicht Einheit ist, so führt beides zusammen immer von neuem darauf, anzunehmen, daß eine einheitliche mathematisch-mechanische Intelligenz die Ursache der realen Naturerscheinungen ist. Zwar gibt es und gab es stets Geister, welche alles dieses selbst als eins dachten, aber solche Gedanken »spotten der wissenschaftlichen Genauigkeit, indem sie eine Zauberwelt einführen, die aus allem alles macht, wo eins zugleich Vieles, das Einerlei zugleich ein von sich selbst Verschiedenes ist und wird«. Baumann weist das als gegen alle wissenschaftliche Genauigkeit gehend zurück, diese »realwissenschaftliche Religion lehnt den Pantheismus ab«. Warum ist Gott nun aber als Schöpfer und Erhalter von Ewigkeit zu Ewigkeit zu denken? Hören wir, was Baumann darüber sagt!

Bei den physikalisch-chemischen Elementen herrscht Erhaltung der Masse und der Energie, es geht nichts von ihnen verloren, sie ändern nur ihr Zusammentreten und Auseinandergehen beständig, auch wo Ruhe scheint, hat bloß Gleichgewicht entgegengesetzter Kräfte statt. Die Erdgeschichte deutet auf eine Vergangenheit von vielen Millionen Jahren, diese wieder auf eine solche der Planetenwelt, zu welcher die Erde gehört, die Planetenwelt ist nur ein winziger Teil der gesamten Welt, deren astronomische Erscheinungen,

genau erfaßt, auf sehr verschiedene Stadien der Entwicklung und Änderung deuten. Da nichts in dieser unorganischen Welt vergeht, nichts neu entsteht, und doch der Zusammenhang in derselben auf eine einheitliche mathematisch-mechanische Intelligenz als Ursache deutet, so wird der Gedanke hervorgetrieben, daß diese einheitliche Intelligenz eine schöpferische ist, d. h. daß die Dinge von ihr in ihrer Vielheit und dem Zusammenhang des Vielen so gedacht werden, daß sie zugleich wirklich sind, und zwar von Ewigkeit zu Ewigkeit, wie ja die wirkende Ursache selbst von Ewigkeit zu Ewigkeit ist. Da die Gesetze der physikalisch-chemischen Kräfte feste Beschaffenheit der Elemente und feste Ordnung in ihrem Verhalten gegeneinander zeigen, so deutet das auf Gesetze und Ordnung in Gottes Denken selbst. Dies »ist ein Vorzug, denn auch wir Menschen sehen in den logischen Gesetzen nicht einen Mangel, sondern etwas Erfreuendes, weil dadurch allein Festigkeit und Halt in die Mannigfaltigkeit der Gedanken und Zahlen kommt«. Die Grundlage der Welt und des Weltgedankens Gottes sind die unorganischen Elemente und Kräfte; denn ohne diese gibt es nach der wissenschaftlichen Erfahrung keine organischen Wesen, und ohne Organismus kennen wir nicht das erfahrungsmäßige Bewußtsein, keinen menschlichen Geist. Nur bei Gott wird man auf einen reinen Geist geführt von der Eigentümlichkeit der unorganischen Natur aus. Das Organische läßt sich aus dem Unorganischen nach wissenschaftlicher Erfahrung nicht herleiten, wie etwa 9 aus 3×3, wie Gleichartiges aus Gleichartigem. Daher ist anzunehmen, daß unter den Gedanken Gottes bei einer gewissen Stufe der Entwicklung der unorganischen Natur die Benutzung derselben als Grundlage organischer Betätigungen sich findet und als realer Gedanke verwirklicht wird. Die Frage, ob das Organische als Zweck und Ziel anzusehen ist, für das und um deswillen die unorganischen Elemente und Kräfte vor dem Geist Gottes stehen, verneint Baumann. Es ergibt das der wissenschaftliche Nachweis, daß Millionen von Jahren, bevor organisches Leben auf Erden war, die unorganischen Elemente und Kräfte da waren und tätig waren. Die Welt war das Werk Gottes auch ohne organische Wesen. In vielen Teilen der Welt können auch jetzt nach wissenschaftlicher Erfahrung keine solche sein, auch unsere Erde wird voraussichtlich einst wieder ohne sie sein. Von den organischen Wesen allein würde man nicht auf Gott als einheitliche Intelligenz kommen, sondern auf viele und z. T. sich widerstrebende gottartige Wesen, wie die Völker nach ihrer damaligen Kenntnis mit Recht statuiert haben. Die Schwierigkeiten der organischen Natur heute werden der Wissenschaft ver-

ständlicher gerade dadurch, daß die organische Natur nur als eingeordnet in die unorganische, obwohl mit einer besonderen Eigentümlichkeit erkannt ist, denn wegen der Unaufhörlichkeit der Veränderung in der unorganischen Natur an der Erde sind die organischen Wesen auf stete Anpassung und Umwandlung gewiesen. Daß aber auch die organisch-geistigen Wesen nicht Weltzweck waren, bezeugt der Umstand, daß sie erst sehr spät kamen, »die höheren geistigen Kräfte sind die Spätlinge der Erdgeschichte«. Die Welt auch als bloß unorganische und organische war das Werk Gottes, und die Erde wird wieder so sein, bloß Organisches wird sich länger auf ihr halten bei etwaigem Rückgang des Lebens als Organisch-geistiges. Das Organischgeistige an sich würde gleichfalls nicht auf Gott als einheitliche Intelligenz führen, sondern auf viele und sich widerstrebende Götter. Dazu bleibt auch der Mensch ein organisch bedingter Geist. »Hemme die Blutzufuhr zum Gehirn, so hört auch das höchste Bewußtsein auf, zerstöre eine Partie des Gehirns, so schwinden die Worte, und zerstöre mehrere Partien, so schwindet alles Gedächtnis, so geht Urteil, Besonnenheit, Überlegung verloren«. Selbst des Menschen inhaltliche Persönlichkeit, selbst sein Charakter ist körperlich bedingt: eine Gasvergiftung kann ihn zu einem Menschen machen, der nicht mehr der alte ist, bis nach Monaten wieder die frühere Persönlichkeit zurückkehrt. Aber gerade durch seine Bedingtheit wird der menschliche Geist ein Spiegelbild der Welt; denn bedingt ist sein Geist durch den Leib, sein Leib durch die äußeren Dinge, und doch ist er etwas über alle diese sich Erhebendes, er ist auch ein Spiegelbild Gottes, nicht in Gefühl und Trieben, denn diese sind organisch bedingt und Gott an sich fremd, sondern wie Gott als mathematisch-mechanische Intelligenz erschlossen wird, der sich dann auch organisches und organisch geistiges Leben einordnete, so ist die wissenschaftliche Fähigkeit des Menschen, das exakte Auffassen, das Höchste und wird auch für Gefühle und Triebe leitend und mithelfend, indem sie die Gesetze und Bedingungen derselben erkennen und benutzen lehrt.

Wie ist nun Gott Ursache des Geistigen in der Welt? Gerade wie die realen Gedanken des Organischen vor dem Geiste Gottes stehen, sobald ihre Vorbedingungen in der Welt da sind, so ist es auch mit den organisch geistigen Wesen, sie kommen mit diesen und gehen wieder, wenn diese nicht mehr sind. Alles, Unorganisches, Organisches, Organischgeistiges, ist zwar nur durch Gott, aber es ist zugleich wie Natur, d. h. als wäre es durch sich selbst, oder wie Freiheit, d. h. als brächten die Kräfte des menschlichen Geistes z. B.

sich selbst hervor. So ist auch Gott eben darum, weil er ist, er braucht keine Ursache; nichts ist, was ihn in seinem Sein behinderte oder bedrohte, und indem Gott ist, denkt er die realen Weltgedanken mit allem, was sie enthalten von Wertvollem und Wertlosem, von Hohem und Geringem; er sieht aber zugleich alle realen Möglichkeiten der Änderungen und eventuell Besserungen. Für ihn ist das ganze Weltwesen durchsichtig von Ewigkeit zu Ewigkeit, nicht anders wie uns etwa die Zahlenwelt in ihren möglichen Komplikationen durchsichtig sein kann. Darin aber, daß Gott ist, was er ist, und tut, was er tut, ist er vollkommen. Wegen seiner Vollkommenheit aber ist er nicht unendlich; denn unendlich im strengen Sinne würde heißen, daß Gott noch immer etwas mehr sein müßte als er ist, und immer noch mehr denken müßte, als er denkt, nie also ganz er selbst wäre. Unendlich ist Gott im Sinn von »ohne Anfang und ohne Ende«, aber was er ist, das ist er voll, und es fehlt ihm daran nie etwas weder im Sein noch Bewußtsein. Auch die Geschöpfe haben teil an dieser Unendlichkeit, sofern ihre Elemente von Ewigkeit zu Ewigkeit durch Gott sind, so daß nichts davon vergehen kann. Nur ihr Zusammentreten wandelt sich, die Elemente aber bleiben und sind von Gott für Wiederkehr unter geeigneten Bedingungen bewahrt. Darauf beruht auch die Unsterblichkeit. Aller Geist, auch der tierische, ist etwas Eigentümliches. Wie aber in der unorganischen Natur die physikalisch-chemischen Elemente nicht vergehen, sondern nur ihre Kombinationen ändern, so ist dies auch von den organischen uud organisch-geistigen Kräften zu postulieren. Die Menschenseele als formale Einheit, als verknüpfendes Ich kehrt wieder in neuen Menschenleibern und kann so alle Stufen menschheitlicher Entwicklung durchleben. Dementsprechend ist auch in realwissenschaftlicher Frömmigkeit die Stimmung des Menschen gegenüber Gott und Welt die Hoffnung. Immer mehr können leibliche und geistige Kräfte erhalten und gefördert werden durch Erkenntnis der Welt und ihrer Gesetze, und wegen der Einheit aller Weltmannigfaltigkeit zuletzt in Gottes Intelligenz kann diese Erkenntnis und Wirksamkeit immer mehr ausgedehnt werden. Unser Geist, der als formale Einheit alle Geschichte durchlebt, wird eben dadurch versöhnt mit der Verschiedenartigkeit und scheinbaren Ungleichheit menschlicher Lose in der Vergangenheit und hat zugleich lebhaften Beweggrund zu immer größerer Ausdehnung menschlicher Gleichheit und Herstellung solcher äußeren Verhältnisse des Lebens, wie sie die besten erscheinen. Indem wir so für zukünftige Geschlechter arbeiten, arbeiten wir wie für uns selbst, denn wir können wieder zu ihnen gehören, und sollte die

Menschheit einmal nicht mehr auf Erden sein, so werden wir doch nie vergehen, sondern ruhen in Gott, wie wir vor unserer Geburt oder Wiederkehr geruht haben, ebenso wie die vielen formalen Seeleneinheiten, als es noch nicht soviele Menschen auf Erden gab wie jetzt.

Aus dem Gesagten resultieren nach Baumann die menschlichen Tugenden von selbst. Grunderkenntnis ist, daß alle Menschen als Geist gleichartig sind, die Verschiedenheit beruht auf der leiblichen Bedingtheit und den äußeren Verhältnissen. Daher ist alle inhaltliche Mannigfaltigkeit der menschlichen Natur zu dulden, wenn sie sich nur mit dem Zusammenleben der Menschen verträgt, und wo Menschen so geartet sind, daß dies nicht der Fall ist, sind die lindesten Mittel anzuwenden, dies Mißverhältnis zu überwinden. Wo solche aber nicht die einfachsten Verpflichtungen des Zusammenlebens über sich nehmen, darf gegen sie verfahren werden, wie es zur Selbstbehauptung der Gemeinschaft erfordert wird, auch bis zum Untergang der Widerstrebenden. Von einzelnen Vorschriften sind folgende herauszustellen: Behandle alle Menschen als gleich und dich selbst im Verhältnis zu ihnen! Von dem, was dir an Gütern und Muße zusteht, bringe gern Opfer, falls andere davon zur Zeit einen bessern Gebrauch machen können als du selbst! Mache deine Leibes- und Geisteskräfte so stark und ausgedehnt wie möglich; denn nur mit ihnen kannst du dir und andern dienen, und nur auf sich selbst stehen macht einen vollen Menschen! Gründe, wenn du irgend kannst, eine Familie; in anderer Weise Geschlechtsgemeinschaft zu haben dient weder der Erhaltung noch Förderung der Menschheit! Hast du dich verfehlt gegen andere, so mache es in aller Weise wieder gut, wie wir auch Verfehlungen im Denken gutmachen, indem wir sie durch vermehrte Einsicht korrigieren! Mit Tätigkeit und Wohlwollen als Haupttugenden sei verbunden praktische Verständigkeit, welche die Naturdinge nie anders behandelt als nach ihren innewohnenden Gesetzen und die Menschen nie anders als nach den affektiven Gesetzen menschlichen Wesens; denn das gibt allein Erfolg, läßt nicht verzagen und lehrt in den Gesetzen der Natur und des menschlichen Wesens den Willen Gottes selbst erkennen! Hilf jedem möglichst dazu, daß er mit einer nützlichen Tätigkeit sein Leben führt, nur in Fällen dringendster Not laß Unterstützung ohne Arbeitsentgelt eintreten! Verbirg nicht das Licht realwissenschaftlicher Erkenntnis, aber laß es leuchten mehr in deinem ganzen Tun als in Worten, wo du aber zum Sprechen berufen bist, sprich frei und ganz nach erreichter Erkenntnis! Treibe Kulturmissionen und gehe dabei so zu Werke, daß du Anknüpfung suchest an das erreichte Können und

die vorhandene Begabung! Zeige an dir selbst, daß Realwissenschaft das einigende Band der Menschheit werden kann und realwissenschaftliche Frömmigkeit eine Hoffnung ist, die nie versagt! —

Eine Kritik der Baumannschen Religionsphilosophie würde zu weit führen. Für uns genügt hier die Tatsache, daß ein auf dem Boden der realen Forschung und Naturwissenschaft stehender Philosoph gezwungen wird, gerade auf Grund der naturwissenschaftlichen Daten die Wahrheit der Religion festzuhalten und sozusagen eine Religionsphilosophie aufzustellen, in welcher das Dasein Gottes als notwendiger Abschluß der Weltanschauung und als unentbehrliches Fundament der Welterklärung gefordert wird. Mag dieser Baumannsche Gott auch für die Religion unbrauchbar sein, denn Religion ist nicht sowohl Sache des menschlichen Verstandes als vielmehr des menschlichen Herzens, so daß eine mathematisch-mechanische Intelligenz hier wenig helfen kann, mag auch das Ganze dieser Religionsphilosophie weit mehr in einen rationalistischen Deismus als in einen lebenschaffenden Theismus auslaufen, — es bleibt anzuerkennen, daß sich Baumann nicht scheute, dem Pantheismus und vor allem dem Atheismus gegenüber festzustellen, daß gerade die Realwissenschaft mit zwingender Notwendigkeit für die Wahrheit der Religion eintritt. Es ist das um so bedeutsamer, als Männer wie Haeckel und Ladenburg erst kürzlich wieder erklärten, daß durch die Naturwissenschaft das Dasein Gottes ausgeschlossen würde. Baumann stellt sich demgegenüber mit Recht auf den Standpunkt jener Forscher, zumal auch im Gebiete der Naturwissenschaft, die den Häeckelschen Atheismus strikt ablehnen, und deren innerstes Denken J. Classen, Professor am physikalischen Staatslaboratorium in Hamburg, in dem 1904 in Hamburg gehaltenen Vortrage »Naturwissenschaftliche Erkenntnis und der Glaube an Gott« zum Ausdruck gebracht hat. Classen erklärt hier, daß der Standpunkt Ladenburgs, der wohl vor fünfzig Jahren die Gemüter der naturwissenschaftlichen Kreise bewegte, besonders durch die Wandlungen in den physikalischen Grundanschauungen seine Stützen völlig verloren hat: trotz der immer tiefer eindringenden Erkenntnis, daß die Naturgesetze in ausnahmsloser Gesetzmäßigkeit walten, ist doch die Frage nach dem Dasein Gottes unbedingt zu bejahen; denn so gewiß es eine Naturwissenschaft gibt, deren Pflicht es ist, die Gesetze der ganzen sichtbaren Welt zu erforschen und überall das Walten des Naturgesetzes aufzudecken, so gewiß gibt es auch ein anderes inneres Erleben, das in seiner Gewißheit aller Erkenntnis der Welt draußen ebenbürtig gegenüber steht.

Erwähnt sei schließlich noch, daß sich Baumann bei der Frage, wie Jesus lehren würde, wenn er heute unter uns leben würde, doch wohl etwas zuviel Menschenkenntnis zugemutet hat. »Jesus selber würde heute von sich selbst nur festhalten, was wir auch festhalten können in tiefster Verehrung seines Gemüts, nämlich zu dienen den Mitmenschen selbst mit Opfern, aber modifiziert in allen Stücken nach dem Elberfelder System; er würde dabei heutzutage der erste sein, die Mittel zu verwenden, welche die reale Wissenschaft geistig und leiblich hier zur Verfügung stellt, und er würde schon darum diese reale Wissenschaft anerkennen als nicht bloß der Erscheinungen Herr werdend (technisch), sondern auch als die einzige Lehrmeisterin über Gott und sein Verhältnis zur Welt. Den himmlischen Vater würde er lieber bezeichnen als den Schöpfer und Erhalter der Welt von Ewigkeit zu Ewigkeit, in dessen Welt nichts verloren geht, nichts von Unorganischem nach dem Gesetz der Erhaltung von Masse und Kraft, so daß mit Fug vom Organischen und Organischgeistigen Ähnliches darf angenommen werden«. Weiß Baumann das wirklich so genau? Wir glauben, gerade die neue Gottesidee vom himmlischen Vater, die Jesus Christus in die Welt gebracht hat und welche für jede Religion die einzig brauchbare ist, jene Idee, durch welche Christus einer ausgestorbenen Welt neues Leben einhauchte, sie würde auch heute für Christus der Grund- und Eckstein seiner Verkündigung geblieben sein, die er festgehalten hätte, auch wenn er bis in die tiefsten Tiefen der realen Wissenschaften hinabgestiegen wäre.

3. Kapitel.

Die gegenwärtigen Hauptvertreter der Religionsphilosophie auf pessimistischer, soziologischer und positivistischer Basis.

a. Einführung.

Wie wir sahen, verfochten die bisher besprochenen Religionsphilosophen trotz der verschiedenen Wege, welche sie gingen, die Wahrheit und Selbständigkeit der Religion als solcher. Die Religion bildete ihnen den notwendigen Abschluß oder die notwendige Ergänzung der philosophischen Weltanschauung. Anders liegt die Sache bei den Philosophen, welche in diesem Kapitel zu behandeln sind, von Hartmann, Natorp und Ziegler. Sie können die Tatsache des Neuaufschwungs der religiösen Mächte nicht leugnen, sind aber in ihrer Weltanschauung doch so befangen, daß sie den Mut nicht haben, derselben voll Rechnung zu tragen und ihre Gedanken dementsprechend zu korrigieren. So greifen sie die religiösen Daten zwar auf, aber nur, um sie in den Grundbegriffen der eigenen Philosophie untergehen zu lassen. Auf diese Weise wird die Religion für Hartmann nur eine besondere Form der Philosophie des Unbewußten. Wenn der abstrakte Monismus und Theismus die beiden nebeneinander herlaufenden »unvollkommenen Formen des Supranaturalismus« darstellen, so bildet nach Hartmann sein »konkreter Monismus« den synthetischen Schlußstein des zweiseitig aufstrebenden Gewölbes, das höhere Dritte, in welchem alle Formen sowohl des abstrakten Monismus als auch des Theismus ihre positive Versöhnung und zugleich Überwindung finden sollen, mit einem Wort: »die letzte, abschließende Phase der Entwicklung des religiösen Bewußtseins«. Wir werden sehen, was davon zu halten ist. Auch Natorp erstrebt eine »Reinigung der Religion«, aber nicht wie Hartmann in unbewußter Metaphysik, sondern so, daß das rein sittliche Element, das Gemeinschaftsbewußtsein

der Menschheit kraft ihrer Erhebung zur Idee des Menschentums, beherrschend vorantritt. Das Dogma als solches wird preisgegeben, um einer »reinen, dem tiefsten Wahrheitsbedürfnis streng genügenden Erfassung des Ideals« Platz zu machen, dagegen mag die religiöse Vorstellung bloß als Vorstellung in ihrer naiven symbolischen Kraft erhalten bleiben, sofern sie sich wenigstens den gesunden Grenzen und Maßen ästhetischer Gestaltungsweise fügen lernt. Natorp erwartet die Erfüllung dieser Forderungen mit der »Verjüngung der Menschen von unten auf«, aus dem neuerwachten, unverlierbar gefestigten Bewußtsein der Arbeitsgemeinschaft. In ähnlicher Weise plaidiert Ziegler für den Wert der Gesellschaft. Die Religion beruht ihm auf dem Gefühl, die Glaubensvorstellungen aber sind Erzeugnisse der dichtenden Phantasie.

b. Eduard v. Hartmann.

Eduard v. Hartmann wurde am 23. Februar 1842 in Berlin als Sohn eines Generalmajors geboren. Anfangs im Militärdienst stehend, wurde er 1865 gezwungen, infolge eines unheilbaren Knieleidens seinen Abschied zu nehmen. Er studierte deshalb, promovierte 1867 in Rostock und zog sich 1885 von Berlin nach Gr. Lichterfelde zurück, wo er seitdem als Privatgelehrter lebt. Von seinen Schriften kommen als religionsphilosophische in Betracht das Hauptwerk »Die Philosophie des Unbewußten« (11. Aufl. 1904), ferner »Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft« (1874), »Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie« (1880), »Religionsphilosophie, 1. Teil: Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung, 2. Teil: Die Religion des Geistes« (1881 f.) und »Ethische Studien« (1898). Von seinen sonstigen Schriften seien genannt »Schellings positive Philosophie« (1869), »Gesammelte Abhandlungen zur Philosophie des Unbewußten« (1872), »Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewußten« (1874), »Wahrheit und Irrtum im Darwinismus« (1875), »Gesammelte Studien und Aufsätze« (1876), »Neukantianismus, Schopenhauerianismus, Hegelianismus« (1877), »Phänomenologie des sittl. Bewußtseins« (2. Aufl. 1886), »Philosophische Fragen der Gegenwart« (1885), »Der Spiritismus« (2. Aufl. 1898), »Moderne Probleme« (1886), »Ästhetik« (1886 f.), »Lotzes Philosophie« (1888), »Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart« (1889), »Das Grundproblem der Erkenntnistheorie« (1889), »Die sozialen Kernfragen« (1894), »Tagesfragen« (1896), »Kategorienlehre« (1896), »Geschichte der Metaphysik«

(1899 f.), »Die moderne Psychologie« (1901), »Die Weltanschauung der modernen Physik« (1902). Eine gute Zusammenstellung der Hartmannschen Gedanken bildet A. Drews Hartmannmonographie, nach der wir hier zitieren (Heidelberg 1902). Hartmanns religionsphilosophische Grundgedanken erhellen schon deutlich aus der Philosophie des Unbewußten, in systematischer Ordnung liegen sie vor in der Religionsphilosophie, besonders im zweiten Teil derselben, der Religion des Geistes.

Den Ausgangspunkt der Erörterung bildet hier die Religion als psychisches Phänomen in der Menschheit. Demnach beginnt Hartmann hier mit der Religionspsychologie. Die religiösen Erscheinungen kommen nur zu stande, wenn außer dem die Funktion tragenden Subjekt auch noch ein Objekt, auf das sie sich beziehen, gesetzt ist. »Dies Objekt kann, um einer Funktion religiösen Charakter zuschreiben zu dürfen, nicht das Subjekt selbst, auch nicht ein Lebewesen niederer Art, noch ein solches sein, welches mit dem Subjekt auf gleicher Stufe steht, vielmehr muß es dem Subjekt unvergleichlich überlegen sein, und dieses Objekt nennen wir Gott«. Daraus folgt, daß die Gottesvorstellung transcendentale Bedeutung hat. In der religiösen Funktion ist der Mensch ganz bei sich selbst, er hält Sammlung und Einkehr im innersten Kerne seines Wesens. Die religiöse Funktion ruht daher auf dem Gefühl als der religiösen Grundfunktion, aus der sowohl die religiöse Vorstellungs- wie auch die religiöse Willenstätigkeit hervorgeht. Das Gefühl darf eben darum nicht als ein Selbständiges vor der Vorstellung und dem Willen betrachtet werden. Vorstellung, Gefühl und Wille in ihrer religiösen Bestimmtheit sind »nichts Selbständiges, sondern nur die drei Hauptrichtungen oder Momente eines und desselben Grundtriebes, des aller religiösen Funktion voraufgehenden unbewußten religiösen Triebes oder der spezifisch religiösen Anlage des Menschen«. Die religiöse Funktion ist also die Betätigung der einheitlichen religiösen Anlage des Menschen in einem einheitlichen Akt von Vorstellung, Gefühl und Wille, in welchem die eine oder die andere dieser drei Seiten überwiegen kann. Diese so in ihrer Einheit begriffene religiöse Funktion ist Glaube, und Glaube ist das vertrauensvolle Sichhingeben des Menschen an das religiöse Objekt. Das Korrelat des Glaubens bildet die Gnade. Eben dasselbe aktuelle Verhältnis, das von der menschlichen Seite her gesehen Glaube ist, ist von der göttlichen Seite betrachtet Gnade, und eben durch diese reale Einheit der Funktion wird das aktuelle Verhältnis zum realen einheitlichen Band zwischen Gott und Mensch, und diese funktionelle Identität von

Glaube und Gnade ist die grundlegende Tatsache des religiösen Bewußtseins. Die Gnade nun, sofern sie eine Erleuchtung des Menschen über das Wesen und die Bedeutung des religiösen Objekts und Verhältnisses und eine Überzeugung desselben von der transcendenten Realität beider zum Zweck hat, heißt Offenbarung, und diese letztere, sofern sie vom Menschen als sein eigener Bewußtseinsinhalt und seine eigene Funktion gewußt wird, ist der intellektuelle Glaube. Der Charakter der Offenbarung ruht darin, daß man sie selbst erlebt und erfahren hat, denn was uns nicht in unserem eigenen persönlichen Geistesleben offen und klar geworden, ist uns eben noch nicht offenbar, gleichviel wie vielen andern es offenbar sein mag. Die Gnade setzt aber voraus, daß der Mensch erlösungsbedürftig ist, sie wird also zweitens zur Erlösung. Damit wird der Pessimismus die Vorbedingung der Erlösungsreligion. Dasjenige, wovon der Mensch zu erlösen ist, sind Übel und Schuld oder die Weltabhängigkeit, die einzig reale Erlösung ist der Tod für den einzelnen und das Ende des Weltprozesses für das Universum. Die Erlösung besteht darin, daß der Mensch im Bewußtwerden »seiner zentralen, einheitlichen, wurzelhaften, metaphysischen Abhängigkeit von Gott sich über peripherische, endlos zersplitterte und verästelte phänomenale Abhängigkeit von der Welt hinausgehoben fühlt und in der absoluten metaphysischen Abhängigkeit von dem absoluten Weltgrund zugleich jenes Gefühl der Freiheit gewinnt, das er im Kampf des eigenen Ich gegen die phänomenale Abhängigkeit von der Welt vergebens sucht«. Die menschliche Aneignung der von Gott dargebotenen Erlösung ist der Gemütsglaube, der sich als Versöhnung und Friede manifestiert. Die dritte Gestalt der Gnade ist diejenige, welche sich auf den Willen richtet, oder die Heiligung; sie ist entweder sittliche Freiheit oder sittliche Energie. Wie die Heiligung der eigentliche und letzte Zweck der Offenbarung und Erlösung ist, so ist der religiöse Wille der letzte Zweck der religiösen Vorstellung und des religiösen Gefühls.

Es gilt nun, die metaphysischen Voraussetzungen des religiösen Verhältnisses zu entwickeln. Hartmann tut das in der Religionsmetaphysik. Für das wissenschaftliche Bewußtsein ist dieselbe ein Teil der Metaphysik, nämlich »eine besondere induktive Begründungsart derselben aus den Tatsachen des religiösen Bewußtseins«, so daß sie damit der aus den übrigen Tatsachenkreisen gewonnenen Metaphysik zur Bestätigung dient, für das religiöse Bewußtsein hingegen ist sie ein »praktisches Postulat, welches in der Übereinstimmung mit der theoretischen Metaphysik bloß seine Bewährung findet«. Das religiöse Bewußtsein hat zwar in sich selbst die unmittelbare Gewißheit Gottes,

es muß sich aber trotzdem über das Dasein Gottes und sein Wesen klar zu werden suchen. Es tut das induktiv in den sogenannten Beweisen für das Dasein Gottes. Die Grundtatsache des religiösen Bewußtseins, daß es Überwindung der Weltabhängigkeit in Gott sucht, setzt die absolute Abhängigkeit der Welt von Gott oder das Sein Gottes als absoluten Weltgrundes voraus. Eine zweite Induktionsreihe schließt teils aus dem geistartigen, »logisch-dynamischen« Charakter der Welt, teils aus der subjektiven Geistigkeit des Menschen, teils endlich aus der die Möglichkeit einer Erkenntnis bedingenden konstanten Korrespondenz der Formen und Gesetze des Daseins und des Bewußtseins auf den einheitlichen Grund beider im absoluten Geist, der nach der Analogie des menschlichen, aber mit Ausscheidung aller endlichen Beschränktheit des letzteren, zu denken ist, also zwar als allweise und allwissend, aber durchaus nicht selbstbewußt, zwar Unseligkeit fühlend, aber durchaus nicht Seligkeit! Wäre Gott bewußt, so müßte er, um die daseiende Welt schaffen zu können, erst sein Bewußtsein aufheben und als Unbewußtes in die Natur herabsteigen. Diese Selbstentäußerung des Bewußtseins aber ist in einem absolut reinen Geist ebenso undenkbar, wie »der vom Theismus angenommene Fortbestand des göttlichen Selbstbewußtseins und Weltbewußtseins neben und trotz dem in der Natur zum Unbewußtsein heruntergekommenen Unbewußtsein«. Gott muß vielmehr von vornherein unbewußter Geist sein, um der Grund der unbewußten Natur sein zu können, ebenso wie er unbewußter Geist sein muß, um der Grund des bewußten Geistes sein zu können. Eine dritte Induktionsreihe schließt teils von der objektiven sittlichen Weltordnung auf die sich in ihr offenbarende göttliche Gerechtigkeit, teils aus dem subjektiven Bewußtsein des Sittengesetzes auf die seine Verbindlichkeit begründende göttliche Heiligkeit, teils endlich aus dem zweckmäßig zum Ziele führenden religiösen Entwicklungsgang der Menschheit oder aus der weltgeschichtlichen absoluten Heilsordnung auf die sie begründende göttliche Gnade, die aber nicht als menschenartiges Gefühl der Liebe gedacht werden darf. Überhaupt ist es weder berechtigt noch im religiösen Interesse, die absolute sittliche Weltordnung von Gott als ihrem bewußt-geistigen Träger noch zu unterscheiden, weil durch diese theistische Annahme die Notwendigkeit der Weltordnung mit der freien göttlichen Willensentscheidung in Kollision kommt. Es ist auf der Unbewußtheit und Unpersönlichkeit Gottes zu bestehen, weil Gott sonst von der sittlichen Weltordnung verschieden und nicht selbst die Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gnade, sondern nur der hinter ihnen stehende und verschiedene

Grund derselben wäre. Der zweite Teil der Metaphysik, die Metaphysik des religiösen Subjekts, geht von dem Satze aus, daß der Pessimismus im weitesten Umfang das unerläßliche Postulat sowohl des religiösen wie des sittlichen Bewußtseins sei, da nur er die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen garantiert. Auch das Problem der Theodicee ist nur dann zu lösen, wenn Gott selbst als absolutes Subjekt alles Weltleid trägt. Insofern die Welt nichts ist als die Erscheinung Gottes, ist auch die Erlösung der Welt von sich zugleich Erlösung Gottes von seiner Immanenz, infolge deren er als das in allen eingeschränkten Subjekten identische absolute Subjekt das Leid der Welt trägt. Für das religiöse Bewußtsein ist »der Weltprozeß eine einzige große Tragödie, in der ein Schauspieler alle Rollen spielt, Helden und Bösewichter, Statisten und Chor, aber so, daß er in jeder Rolle die dargestellten Leiden wirklich durchlebt und fühlt«; nachdem »der Schauspieler jeder einzelnen Rolle sein tragisches Ende gefunden, schließt endlich das ganze Stück als Tragödie, und er begibt sich, erlöst von den Leiden des Spiels, zur Ruhe«. Nicht darum handelt es sich also bei der Theodicee, nachzuweisen, warum das Übel überhaupt unvermeidlich in der Welt ist, sondern darum, warum eine Welt mit überwiegendem Übel, also eine Welt, die im Ganzen vom Übel ist, geschaffen werden mußte, nicht darum, nachzuweisen, warum, wenn eine Welt geschaffen werden, eine überwiegend üble Welt herauskommen mußte, sondern darum, warum der allwissende und allgütige Schöpfer nicht eine Schöpfung unterließ, von der er wissen mußte, daß sie, sei es durch innere Notwendigkeit des weltlichen Daseins überhaupt, sei es durch einen geschöpflichen Mißbrauch der verliehenen Freiheit übel ausfallen oder übel werden mußte, es fragt sich also, wie die leidvolle Welterscheinung Gottes zu erklären ist, und warum Gott nicht kraft seiner Allmacht das leidvolle Dasein der Welt auf einmal aufhebt. Nun besagt die göttliche Allmacht, daß Gott alles machen kann, was er will, aber nicht, daß er auch unmittelbar »machen könne, daß er nicht wolle«. Wenn Gott einmal wollte, so konnte er nicht unmittelbar machen, daß er nicht wollte. Das Anheben seines Wollens setzte in ihm einen Zustand, den er nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittlung des Weltprozesses rückgängig machen konnte. Alles steht unmittelbar in Gottes Macht, »nur nicht seine Macht selbst«, alles hängt von seinem Willen ab, »nur nicht ohne weiteres sein Wille selbst«. Hiernach ist nach Hartmann der Wille oder die Allmacht als dasjenige Attribut Gottes zu betrachten, von dem der Übergang aus der Ruhe in die zeitliche Tätigkeit ausging, ohne daß die Weisheit der

logischen Idee bei diesem Übergange aus der Potenz des Willens in die Tätigkeit beteiligt war. Dieser Übergang mußte aber auch schon in demselben Momente, wo er vor sich ging, für die Allweisheit der logischen Idee zum Anlaß ihrer Entfaltung werden, d. h. sich auf die absolute Erlösung richten. Daß dabei eine Welt herauskam, dazu konnte der leere Willensdrang die Weisheit nur dann veranlassen, wenn er selbst ein größeres Übel war als die Weltschöpfung. Der transcendente Gott wird immanent, um sich durch die Gesamterlösung sowohl von der immanenten wie transcendenten Unseligkeit zu befreien. So ist die Welterlösung Mittel zur Gotteserlösung und das Weltleid Mittel zur Welterlösung. Die Welterscheinung des göttlichen Seins aber ist, »die teleologische Steigerung der transcendenten Unseligkeit um den Betrag der immanenten für die endliche Dauer des Weltprozesses, um dadurch einer unendlichen Dauer der transcendenten Unseligkeit vorzubeugen«, und das religiöse Bewußtsein nimmt mit seinem individuellen Mitgefühl an diesem unendlichen Gottesschmerz teil, vor dem aller endliche Schmerz in das Nichts relativer Bedeutungslosigkeit versinkt. Der Mensch aber, der sich mit diesem Träger der absoluten Tragik wesenseins weiß, streift in dem Mitgefühl mit dem unendlichen Gottesschmerz die letzten Schlacken egoistischer Feigheit und Trägheit ab und gibt sich mit seinem ganzen Wollen und Vermögen dem teleologischen Erlösungsprozeß hin. Das führt hinüber zum 3. Teil, der Religionsethik.

Die Religionsethik hat es mit dem Heilsprozeß zu tun, und zwar sowohl dem subjektiven wie objektiven. Der subjektive Heilsprozeß entwickelt sich in Erweckung, Entfaltung und Früchten der Gnade, unter denen vor allem die Besserung (Unterdrückung der Selbstsucht und Kräftigung der guten Anlagen) und die Mitarbeit am objektiven Kulturprozeß verstanden werden. Alle Pflichten gegen Gott erschöpfen sich in der pflichtmäßigen Mitarbeit am objektiven Heilsprozeß, besondere inhaltlich auf Gott bezügliche Pflichten sind unmöglich, weil Gott gar kein Objekt neben andern Objekten, sondern der allumfassende unpersönliche absolute Grund alles Daseienden ist. Die religiöse Erlösung bietet keine Seligkeit als positiven Gewinn, sondern nur Aufhebung der vorangegangenen Unseligkeit. Daher ist auch der Endzweck des religiösen Heilsprozesses nicht die Seligkeit des Erlösungsbewußtseins, sondern der subjektive Heilsprozeß ist nur Mittel für die sittliche Arbeit am Welterlösungsprozeß. Den Schluß der Religionsphilosophie bildet der »objektive Heilsprozeß« oder das religiöse Gemeinschaftsleben in den Formen des kirchlichen Kultus, wobei Hartmann seine Ideen über

den künftigen Kultus der Religion des konkreten Monismus entwickelt. Kirchenzucht, Kultus ästhetischer Natur, Opfer, Gebet, Sakramente sind alles unnütze Dinge; das »Gebet ist in jeder seiner Formen teils überflüssig, teils verkehrt; es hat überdies mit seiner dialogischen Form nur auf theistischer Basis einen Sinn und ist hier nichts weiter als ein Notbehelf des religiösen Bewußtseins, um ihm für die mangelnde reale Einheit Ersatz zu leisten, ein Notbehelf, welcher dort von selbst hinwegfällt, wo wie im konkreten Monismus mit dem bewußten Besitz der realen Einheit jedes Bedürfnis nach einer dieselbe ersetzenden Wechselbeziehung in dialogische Form verschwindet«. Es gibt nur einen wirklichen Gottesdienst, den des realen Lebens als Mitarbeit am objektiven Heilsprozeß, und aller Kultus hat nur soweit gottesdienstlichen Wert, als er sich als Mittel bewährt, um den Menschen zu dem realen Gottesdienst des praktischen Lebens tüchtig zu machen. Das Einzigberechtigte im Kultus ist daher der »Dienst am Wort«, bei welchem an die Stelle des heteronomen Gesetzes und des heterosoterischen Evangeliums die andächtige Versenkung des religiösen Bewußtseins in sich selbst, in seinen Inhalt, in die reale Einheit mit Gott zu treten hat. Der Leser versetze sich in solche Kultusversammlung hinein, die bar ist aller symbolischen Handlungen und Bilder, alles Gesangs und Gebetes, wo in der Predigt alle historische Anknüpfung, alle Verkörperung des Idealen in lebensvollen Anschauungen fehlt, um der Versenkung in den schlechthin abstrakten Gedanken der realen Einheit mit Gott zu weichen, — würde das nicht ein Mystizismus schlimmster Sorte werden, wie ihm eben nur ein Philosoph das Wort reden kann, der dem realen kirchlichen Leben vollständig fernsteht? —

Doch sehen wir uns diese Religionsphilosophie noch etwas genauer an! Wir sehen ganz ab von der Unterschätzung des Historischen, der grundlegenden Tatsachen und Persönlichkeiten, welcher man bei Hartmann Schritt für Schritt begegnet, — was diese Religionsphilosophie unzweifelhaft zu Falle bringt, ist der ihr zu Grunde liegende pantheistische Pessimismus. Wie ist eine Welterlösung möglich, wenn alle Unseligkeit und alles Unheil ihren Ursprung und Sitz in Gott selbst haben! Können wir überhaupt in einem sittlichen Verhältnis zu einem Gott stehen, dessen Grundtrieb der Egoismus ist, der die Welt und ihre Geschöpfe nur darum zu Elend und Leiden erschuf, damit sie ihm durch ihre Selbstvernichtung zur Erlösung von seiner eigenen Unseligkeit behülflich seien? Wir Menschen sollen nur darum tätig wirken und schaffen, damit der Weltprozeß sein Ende findet und alles so rasch wie möglich zu Grunde geht! Da

wäre es doch viel einfacher, man machte dem Dasein durch Selbstmord ein Ende und suchte andere zu überzeugen, ein Gleiches zu tun. Und dann der Hartmannsche Gottesbegriff selbst! Man stelle sich einen unbewußten Geist vor, der zugleich allwissend und allweise sein soll, der also alles weiß, nur sich selbst nicht, der teleologisch in allem wirkt und dabei doch von sich selber und seinem Endzweck gar kein Bewußtsein hat! Das überweltliche insichseiende Subjekt ist unselig, hat aber trotzdem von diesem Unseligkeitsgefühl keine Ahnung! O nein, ein unbewußter Gott kann keine Zwecke setzen, hat kein insichseiendes und vom Weltprozeß sich unterscheidendes Selbst, kann keine weltordnende Vernunft und Vorsehung werden. Gerade die Eigenschaften, die Hartmann seiner Gottheit prädiziert, führen, konsequent ausgedacht, naturnotwendig zu Gott als einem insichseienden, selbständigen Selbstbewußtsein. Sind es nicht mythologische Abenteuerlichkeiten, wenn Hartmann erzählt, wie der Wille einmal durch grundlosen Zufall aus dem Zustand der Potenz zur Aktualität sich erhob und die Idee an sich riß, worauf diese dann sofort zur denkenden Vernunft wurde und den Weltplan auf den Zweck hin entwarf, um den blinden Willen zur Einsicht der Unvernunft seines Wollens und damit zur Ruhe des ursprünglichen Potenzzustandes zurückzubringen? Und dazu sollen wir Menschen der unbewußten Gottheit behilflich sein, denn das ist wahre Ethik und Sittlichkeit! Hartmann hat irgendwo das schöne Wort gesprochen: »Sich selbst als göttlichen Wesens zu wissen, das tilgt jede Divergenz zwischen Eigenwillen und Allwillen, jede Fremdheit zwischen Mensch und Gott, jedes ungöttliche, d. h. bloß natürliche Gebahren; sein Geistesleben als einen Funken der göttlichen Flamme anzusehen, das wirkt den Entschluß, ein wahrhaft göttliches Leben zu führen, d. h. sich über den Standpunkt der bloßen Natürlichkeit zu erheben zu einem Leben im Geist, das im positiven Sinn gottgewollt ist, das den Willen und das Vermögen schafft, gottinnig zu denken, zu fühlen und zu handeln und alle endliche Aufgabe des irdischen Lebens im göttlichen Lichte zu erklären«, — aber anstatt nun darin mit dem Christentum den Endzweck der menschlichen Bestimmung zu finden, geht Hartmann in merkwürdiger Phantasterei zu einem sittlichen Nihilismus weiter, der schlimmer wohl kaum zu finden ist: alle Sittlichkeit dient nur zur Verkürzung des Weltprozesses, den unseligen Gott von seiner Unseligkeit zu befreien, in die er durch den unvernünftigen Drang seines Willens nach Dasein einst geraten ist. Es ist doch eine wunderliche Zumutung an den gesunden Menschenverstand, die Aufgaben des Lebens ernst zu nehmen,

zu wirken, zu arbeiten und zu schaffen, einen sittlichguten Wandel zu führen, die Pflichten des Daseins getreulich zu erfüllen für — Nichts und Wiedernichts! Ist dazu die Vorstellung auch nur möglich, daß behufs der Erhebung gegen den Willen zum Dasein sich einmal alle Menschen der Welt unter sich verständigen werden, nicht mehr zu sein? Und wenn nun nach gelungener Zurückwerfung der Welt in das Nichts der dumme Wille es sich wieder gelüsten ließe, ins Dasein zu treten und eine neue Welt ins Leben zu führen? Was dann? Dann geht die mühsam totgemachte Weltentwicklung wieder von vorne los. Der Schopenhauerenianer Karl Peters sagt in seinem gelehrten Buche »Weltwille und Willenswelt« (1883): »Ich behaupte positiv, daß die Philosophie des Unbewußten den Übergang vom Pantheismus zum Theismus darstellt; die Willensphilosophie, nachdem sie an den Einseitigkeiten und Schwächen des Pantheismus gescheitert ist, beginnt mit E. v. Hartmann sich auf theistisches Gebiet zu retten, nur daß derselbe auf halbem Wege stehen bleibt! Aber die Prämissen zu einer solchen Weltanschauung sind bei ihm gegeben, nur die Conclusio braucht noch gezogen zu werden«. Wir sind derselben Überzeugung und sehen auch unsererseits hierin Hartmanns religionsphilosophische Bedeutung.

Wir haben bei der Vorführung der Hartmannschen Religionsphilosophie seine Stellung zum Christentum nicht näher erörtert, weil sie sich eigentlich von selbst ergab. Wir fügen aber zum Schluß noch ein paar diesbezügliche Worte hinzu. In der »Selbstzersetzung des Christentums« behauptet Hartmann, daß sich die christliche Idee schon am Ausgang des Mittelalters ausgelebt habe, der Protestantismus habe sie bei seinem Auftreten schon als Leiche gefunden. Während aber der Katholizismus die Leiche als Mumie mit dem Scheine des Lebens zu konservieren suchte, wurde dem Protestantismus die geschichtliche Aufgabe zu teil, die Leiche Glied für Glied zu sezieren, öffentlich zu konstatieren, daß sie wirklich tot sei, und sie dann feierlich zu bestatten. Nur eine völlige Neubildung sei darum möglich, die Hartmann dann eben in seinem konkreten Monismus sieht. Hartmann verwechselt auch hier die konfessionellen Formen der christlichen Idee mit dem Wesen und Geiste des Christentums und vergißt, daß die Form einer Idee oder Sache recht wohl eine unrichtige sein oder veralten und sich überleben kann, während die Idee oder Sache selbst wertvoll und lebensfähig, ja unentbehrlich bleibt. Der Geist der Religion Jesu ist unvergänglich, das Christentum als solches ist keine »mumifizierte Leiche«, und nur Blindheit, Unwissenheit oder Voreingenommenheit kann leugnen oder ignorieren, was die Menschheit,

besonders die Völker der Gegenwart dem Christentume verdanken. Zwischen dem Christentum Jesu und der modernen Kultur, der Wissenschaft, Kunst und Bildung der Gegenwart besteht kein unversöhnlicher Gegensatz, wie Hartmann meint, denn Jesu Lehre ist wesentlich ethischen Inhalts, wenn sie auch das Glaubensbedürfnis der Menschheit nicht außer acht läßt. Die christliche Religion ist nie eine bloße Religion des Jenseits gewesen, die sich um das Diesseits nicht kümmerte, wie Hartmann lehrt, sondern hat die Völker veredelt und eine Kultur ins Leben gerufen, welche die Menschheit erst wirklich zur Menschheit gemacht hat, sie wird darum die Quelle des wahren Lebens auch in der Zukunft bleiben.

c. Paul Natorp.

Paul Natorp wurde am 24. Januar 1854 in Düsseldorf geboren, studierte in Berlin, Bonn und Straßburg, habilitierte sich 1881 in Marburg für Philosophie, wurde 1885 a. o. und 1892 o. Professor derselben. Er schrieb »Descartes Erkenntnistheorie« (1882), »Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum« (1884), »Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode« (1888), »Die Ethika des Demokritos« (1893), »Religion innerhalb der Grenzen der Humanität« (1894), »Pestalozzis Ideen über Arbeiterbildung und soziale Fragen« (1894), »Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik« (1895 f.), »Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre« (1899), »Sozialpädagogik« (1899), »Platos Ideenlehre« (1903), »Philosophische Propädeutik« (1903), »Logik« (1904). Natorp gibt außerdem die Philosophischen Monatshefte heraus und ist Mitredakteur des Archivs für Philosophie.

Natorps Religionsphilosophie ruht auf sozialpädagogischer Grundlage; sie sucht eine Religion innerhalb der Grenzen der Humanität zu begründen. Dabei versteht er unter Humanität die »Vollkraft des Menschentums im Menschen«, unter humaner Bildung nicht die einseitige Entwicklung des intellektuellen oder des sittlichen oder des ästhetischen Vermögens, noch weniger der bloß physischen Kräfte der Arbeit und des Genusses, sondern die Entfaltung aller dieser Seiten des menschlichen Wesens in ihrem gesunden, normalen, gleichsam gerechten Verhältnis zueinander, in dem Verhältnis, worin sie einander möglichst fördern und möglichst wenig beeinträchtigen, sowie die lebendige innere Teilnahme des einzelnen am Leben der Gesamtheit, der menschlichen Gemeinschaft, während ihm die Religion der allen Normen und Gesetzen des wissenschaftlichen Erkennens, der Sittlich-

keit und der ästhetischen Tätigkeit zum Trotz sich behauptende Universalitätsanspruch des Gefühls ist. Die Religion vertritt also eine eigene Grundgestalt des Bewußtseins, das Gefühl, und zwar in seinem Anspruch, die universelle, alle andern umfassende und vereinende Grundkraft, den ursprünglichsten, unerschöpflich lebendigen Quell alles Bewußtseins darzustellen. Das Gefühl ist nicht wie Erkenntnis, Wille und ästhetische Gestaltung eine eigene Art der Objektsetzung, sondern bildet zu ihnen die subjektive Gegenseite, es vertritt den inneren Zusammenhalt, die unteilbare Einheit des Bewußtseinslebens, seine Individualität. Es soll »das ganze Bett des Bewußtseinsstromes mit seinem flutenden Leben ausfüllen, aber es darf nicht in seinem Überschwang alle Ufer durchbrechen, um in die Weiten der Unendlichkeit sich haltlos zu ergießen«.

Damit fällt für Natorp der Transcendenzanspruch der Religion. Es fragt sich deshalb, ob die Religion durch diese Preisgebung ihren Charakter so verändert, daß das, was übrig bleibt, den Namen Religion noch verdient, und ob sie im Gefühl die absolute Obmacht des Guten über die Welt, des Idealen über das Reale gewiß zu machen, die Kluft zwischen Wollen und Vermögen, zwischen Sollen und Sein zu schließen und so der Sittlichkeit eine eigene Stütze zu bieten vermag.

Im objektiven Sinne den Widerstreit zwischen Sollen und Sein aufzuheben ist die Religion nicht vermögend, sofern sie wenigstens nicht die Schranken, welche die Kritik der Vernunft errichtet, niederreißen will, wozu ihr Natorp jede Befugnis versagt. Die Aufhebung jener Kluft im objektiven Sinne wäre nur möglich durch die Transcendenz, in der Natorp eine ernste Gefahr für die Reinheit der Erkenntnis, Sittlichkeit und ästhetischen Gestaltung erblickt. Andrerseits aber erkennt er an, daß eine Vermittlung doch in der Tat gefordert ist. Soll das sittliche Gebot mit innerer Wahrheit anerkannt und mit Freudigkeit ihm nachgehandelt werden, so setzt das den Glauben, d. h. die feste Zuversicht voraus, daß seine Forderung auch für mich armen Menschen in gewissem Grade erfüllbar ist, daß das Naturgesetz meines Wollens und Tuns zugleich dem Sittengesetz gemäß sein kann. Freilich ist auf objektivem Wege das Recht dieses Glaubens nicht zu begründen. Unsere bloß theoretische Erkenntnis bietet ihm eine ausreichende Stütze nicht, da sie auf die Bedingtheit der Erfahrung ganz und gar eingeschränkt ist und an die Unbedingtheit der sittlichen Forderung überhaupt nicht heranreicht. Aber auch die bloße sittliche Erkenntnis kann jenem Glauben nicht zum objektiven Grunde dienen.

Zwar das sittliche Gesetz gilt mit objektiver Notwendigkeit, und sofern es doch an uns Menschen ergeht, schließt es die Forderung unmittelbar ein, die Realisierung des Sittlichen, und zwar durch uns, als möglich vorauszusetzen; allein die noch so dringliche Forderung dieses Glaubens macht nicht verständlich, wie wir in Ermangelung jedes objektiv zureichenden Grundes ihn in uns zu Wege bringen sollen. Es bleibt also nur übrig, nach einem subjektiv zureichenden Grunde für diesen Glauben zu suchen, und dieser kann nur in dem Bereiche des Gefühls gefunden werden, das die Idee, zu der Gedanke und Willensentschluß sich erheben, in unmittelbarerer, lebendigerer Weise, als beide für sich vermöchten, zu unserer Subjektivität in Beziehung setzt. Das Ideal ist unser Ideal, sowie die Wirklichkeit, der es mit gebieterischer Forderung entgegentritt, unsere Wirklichkeit ist. Durch die gleich starke und lebendige Zurückbeziehung beider auf unser Subjekt im Gefühl treten beide zugleich unter sich in die engste mögliche Verbindung, womit die Zuversicht, daß das sittliche Ideal nicht bloß als unerfüllbare Forderung dasteht, sondern für die Wirklichkeit dieses unseres Lebens eine unmittelbare Bedeutung hat, seine zulängliche, obgleich bloß subjektive Stütze erhält. Damit steht das Ideal nicht mehr vor uns wie ein unersteiglicher Gipfel, und der Idealismus des sittlichen Willens findet die fröhliche Zuversicht zu dem Wagnis, auf die Realität der sittlichen Aufgabe zu trauen. »Es ist die Verlebendigung, die leibhafte Vergegenwärtigung des Ideals, die das Gefühl durch die Belebung aller Beziehungen, die vom unmittelbaren Inhalt des Bewußtseins zu ihm hin sich erstrecken, zuwege bringt«. Darum ist alles an der Religion, was auf echtem Gefühlsgrunde ruht, haltbar und berechtigt; über die Echtheit des Gefühls aber entscheidet nicht mehr das Gefühl selbst, sondern die gesetzmäßigen Gestaltungen des Bewußtseins: Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst. Auch die dritte Art der Objektivierung nämlich, die künstlerische, hat an der Reinigung und Begrenzung des Gefühlslebens ihren vollgewichtigen Anteil, sofern sie die Symbole der Religion von der auf eine überempirische Wirklichkeit hinweisenden, ja ihre Gegenwart mitten in dieser Welt bloß sinnlich verkleidenden Bedeutung, die sie beanspruchen, auf den bescheidenen Sinn des künstlerischen Symbols herabsetzt, das auf objektiv reale Geltung bewußt verzichtet, also nicht, wie die Religion in ihrer transcendenten Form jederzeit tut, die Grenzen der Erfahrung zu überfliegen sich herausnimmt. Natorp kommt somit zu dem Resultat, daß Religion genau soweit festzuhalten ist, als sie innerhalb der Grenzen der Humanität beschlossen bleibt, dagegen nicht mehr, sofern der ungemessene Drang

des Gefühls sie verleitet, deren Grenzen zu durchbrechen und ihren ewigen Gesetzen den Gehorsam zu versagen.

Das Wort Humanität muß nun aber sofort dasjenige Moment ins Gedächtnis rufen, das Natorp von Anfang an in ihren Begriff einschließt und als wesentlich zu ihm gehörig annimmt, das Moment der Gemeinschaft. Es fragt sich jetzt: welches Verhältnis hat das Gefühl und durch es die Religion zur Gemeinschaft?

Natorp weist die Auffassung, daß Religion, wenn noch so individuell berechtigt, doch auf das menschliche Gemeinschaftsleben keinen Einfluß beanspruchen könne, weil sie, ganz auf dem Grunde der Individualität erwachsen, das Bewußtsein der Gemeinschaft eher aufzuheben als zu stärken geeignet sei, zurück. Ebenso verfehlt erscheint ihm die Folgerung, daß die Sache der Religion als reine Privatsache von der der Humanität, die Gemeinschaftssache sei, zu trennen wäre. Er begegnet dem durch den Hinweis auf die Tatsache, daß alle wahre Religion vielmehr gerade gemeinschaftbildend gewirkt, ja den Gedanken der Gemeinschaft des Menschengeschlechts zuerst hervorgebracht und fortwährend lebendig erhalten hat. Aber noch mehr! Daß der Religion als dem Ausdruck des Gefühlslebens in seiner höchsten Erhebung nicht bloß der Charakter des Subjektiven, sondern des Individuellen beiwohnt, ist zwar zuzugeben; allein Individualität bedeutet nicht notwendig Isolierung, ja ein energisches Gefühlsleben sucht der Isolierung vielmehr entgegenzuwirken als sie zu befördern, denn es verlangt gebieterisch nach Mitteilung, d. h. nach Gemeinschaft. Die Gesamtheit unserer Beziehungen zu andern wird vom Gefühl besonders umspannt, wodurch das Gemeinschaftsleben erst die ganze Wärme und Innigkeit erreicht, deren es fähig ist. Trennenden Einfluß übt also nicht das Gefühl an sich, sondern allein jener »Überschwang des Gefühls, in dem es das endliche Individuum ohne alle Vermittlung zum Unendlichen in Beziehung zu setzen vorgibt«. Ursprünglich auf Gemeinschaft angelegt, kommt es alsdann in Gefahr, die menschliche Gemeinschaft zu überspringen und zugunsten einer geträumten unmittelbaren Gemeinschaft mit dem Unendlichen herabzusetzen. Also nicht das Gefühl an und für sich, sondern allein der Transcendenzanspruch des Gefühls ist es, der zu einer Gefahr für die Wahrheit und Innigkeit der Gemeinschaft zwischen Mensch und Mensch wird. Wird dagegen dieser Anspruch preisgegeben, so bleibt dennoch jener große Aufschwung der Seele, in dem sie sich erweitert zur Seele des Alls, nicht des Alls der Dinge, sondern jenes innern Universums, in welchem alles Menschliche sich in Einheit und Gemeinschaft fügt. An die Stelle der transcendenten Gottheit tritt dann die Menschheit

selbst, und zwar nicht als Summe der menschlichen Individuen, sondern als die Idee, doch wiederum nicht als bloße Idee, d. i. ewig fernes Ziel einer möglichen edleren Entwicklung des Menschengeschlechts, sondern als die Idee zugleich in ihrer Wirksamkeit, in ihrer denkbar innigsten Beziehung zu dem wirklichen Leben, in dem wir selbst und die Brüder ringsum begriffen sind. »Daß Religion in solchem Sinne mit der Humanität und der menschlichen Gemeinschaft nicht in Konflikt kommt, sondern als wesentlicher Bestandteil darin eingeht, dürfte klar sein«.

Daß diese Natorpsche Religion mit der landläufigen Auffassung derselben wenig oder nichts zu tun hat, leuchtet ein. Er will daher auch die ganze überlieferte Religion gleichsam in »einen Schmelztiegel« werfen, um sie so zu läutern, daß sie seinen Gedanken entsprechend herauskommt. Diese »Läuterung« im einzelnen hier vorzuführen, würde zu weit führen; es soll aber in großen Zügen wenigstens angedeutet werden, wie sie zu denken ist.

Das erst eigentlich menschliche Leben ist das sittliche Leben. Dieses kann des Ausblicks auf ein unendliches Ziel nicht entraten. Dieses Ziel wird daher zur tiefsten und unangreifbarsten Grundlage der Religion als der natürlichen Äußerungsweise des Bewußtseins einer überempirischen Realität, wie es in dem erwachenden Verständnis für die Unendlichkeit des sittlichen Ideals am reinsten und wahrsten sich erschließt. Das spricht sich zuerst aus in dem demütigen Bewußtsein der eigenen sittlichen Unzulänglichkeit, in dem Bewußtsein, daß auch die beste menschliche Tat den Himmel nicht verdient, daß keine andere menschliche Glückseligkeit aber in Vergleich kommen darf gegen die, welche im reinen Wollen des Guten selbst, in der völligen inneren Einheit mit der sittlichen Idee erreicht wäre; andrerseits wieder, daß auch das Nichtigste und Vergänglichste »doch im ewig Positiven« steht, von ihm aus Halt und Wert gewinnt, durch die Gesinnung selbst, die es aufs ewige Ziel zurückbezieht, emporgehoben und geadelt wird, die Heiligung auch des niederen Trieblebens, der redlichen Arbeit und des redlichen Genusses, die nicht in der Abwendung von den irdischen Aufgaben und den durch sie geforderten natürlichen Formen menschlichen Gemeinschaftslebens, sondern in ihrer vollen Anerkennung und Erhebung unter sittliche Betrachtungsweise besteht. So ist das Sittliche der Kern der Religion. Es kommt aber nur darauf an, es in seiner Reinheit herauszuschälen, wobei die Glaubensvorstellungen sich die Reinigung gefallen lassen müssen, daß das, was als unmittelbare Wirklichkeit geglaubt wurde, einerseits zur Idee abgeklärt, andrerseits zum Symbol

herabgesetzt wird. Ein notwendiges Postulat der Sittlichkeit ist natürlich auf diesem Standpunkt die Unsterblichkeit nicht. Die Ideenwelt gibt dem Leben des Individuums einen ewigen Inhalt, aber garantiert ihm damit noch keine ins Unendliche verlängerte Existenz. Die Menschheit als Idee stirbt nicht, während der einzelne vergehen wird, wie er gekommen ist. An diesem ewigen Leben muß reine Sittlichkeit sich genügen lassen; »es ist auch wahrlich groß und gehaltreich genug, ja die Macht der Idee beweist sich am größten eben darin, daß sie sich auch dem ernst verstandenen Tode des endlichen Individuums gegenüber siegreich behauptet; auch so noch dürfen wir sprechen: Tod, wo ist dein Stachel, ist uns der Tod verschlungen in den Sieg, und wandeln wir dahin als die Sterbenden, und siehe, wir leben; nur ein solches ewiges Leben ist durch keinen Einspruch der empirischen Erkenntnis bedroht, seine Annahme macht uns nicht zu Lügnern an der Wissenschaft oder verführt zum gröberen oder feineren Spiritismus«. Der höchste Ausdruck des Sittlichen ist die Wahrheit. Auch sie ist zugleich religiöses Ideal, am Ende sogar für die Religion das höchste; denn in keiner andern Idee liegt so unmittelbar die Voraussetzung, daß alles Zeitliche auf dem Grunde des Ewigen ruht und in der Rückkehr zu seinem ewigen Urquell allein das Ziel seines Daseins erfüllt. Das Leben im Ewigen ist identisch mit dem Leben in der Wahrheit, »und so sind wir uns bewußt, nur dem eigensten Drange in der Religion genugzutun, wenn wir sie selbst auf den Grund der unantastbarsten Wahrheit zurückzuführen bestrebt sind«. Die Reinigung besteht also darin, daß das rein sittliche Moment, das Gemeinschaftsbewußtsein der Menschheit kraft ihrer Erhebung zur Idee des Menschentums beherrschend vortritt, das Dogma als solches aber preisgegeben wird, um einer reinen, dem tiefsten Wahrheitsbedürfnis streng genügenden Erfassung des Ideals Platz zu machen; das Dogma kann nur als sinnbildliche Vorstellung seinen Wert behalten.

Daraus ergeben sich folgende sozialpädagogischen Forderungen. Es ist die Pflicht jedes einzelnen, sich nicht von der kirchlichen Gemeinschaft zu scheiden, in der er steht, sondern in ihr selbst, auf ihre innere Umarbeitung hinzuarbeiten. Man soll zur Kirche dieselbe Stellung einnehmen wie zu den andern Formen des Gemeinschaftslebens, die wir auch bei dem heißesten Verlangen nach Erneuerung doch solange festzuhalten verpflichtet sind, als neue und bessere Formen noch nicht an ihre Stelle getreten sind. Besser ist eine niedere Form der Gemeinschaft als Aufhebung der Gemeinschaft überhaupt, welche die Bildung neuer Formen nicht fördert, sondern

geradezu unmöglich macht. Die Umwandlung selbst ist vor allem Sache des Unterrichts. Das Kind nimmt die religiösen Erzählungen zunächst einfach als Geschichte, nicht im wissenschaftlichen, sondern im naiven Sinne. Stellt es aber die Frage: ist diese Geschichte wahre Geschichte oder bloß ein Märchen? — und es soll die Stufe erreichen, wo es die Frage, wenn nicht selber stellt, doch, sobald sie aufgeworfen wird, in ihrer ernsten Bedeutung versteht —, so antworte der Lehrer klar und bestimmt: es ist gutgläubig überliefert und angenommen worden, Tausende sind so überzeugt und finden in dieser Überzeugung ihre Seligkeit, vielleicht der Lehrer selbst, aber — so setze er hinzu — es gibt auch viele Gutgläubige, die nicht so überzeugt sind, keiner hat daher ein Recht, die Überzeugung, daß es so ist, von dir zu verlangen, du wirst, wenn du erst vieles andere gelernt hast, dich selbständig zu entscheiden haben, ob du es so annehmen willst oder nicht, denn es ist schwer, dann aber enthülle er als Hauptsache die große sittliche Wahrheit, die in dem Gewande der Geschichte sich jedenfalls birgt, und mache sie so eindringlich, als es in seinen Kräften steht. Auf diese Weise erfolgt die größte zur Zeit mögliche Annäherung an das Ideal, die »sicherste Vorbereitung jener völligen Humanisierung der Religion«, in der die einzige Bedingung liegt, unter der Religion überhaupt ein Recht auf Fortexistenz hat. Nicht mit der Religion, mit dem Christentum zu brechen, sondern seinen menschlich-sittlichen Reingehalt in seiner ganzen Tiefe auszuschöpfen, ihn zum Mittelpunkt der Religion selbst zu machen, alles andere an ihr nicht zu verschweigen oder zu schelten, aber in zweite Linie zu rücken und als nicht verbindlich zu behandeln, — das ist die große Umwandlung, die nötig ist, mit der man daher auch endlich einmal praktisch Ernst machen sollte! —

Natorp will die Religion verteidigen, — aber: Gott schütze uns vor unsern Freunden, vor unsern Feinden schützen wir uns selbst! Daß seine Religion in Wahrheit keine Religion mehr, sondern ein reiner Illusionismus ist, bedarf keines Beweises. Natorp faßt Religion als eine unerläßliche Voraussetzung der Sittlichkeit, wie sie die menschliche Wissenschaft nicht geben kann. Auffallend ist hier zunächst, daß wir in anderen wichtigen Gebieten nicht ähnlich verfahren. Wir treiben Wissenschaft, trotzdem wir wissen, daß absolute Wissenschaft nicht möglich ist, warum sollten wir nicht ebenso an unserer sittlichen Besserung arbeiten können, auch wenn wir niemals absolut vollkommen würden! Doch zugegeben, daß wahre Sittlichkeit ohne Religion nicht möglich ist! Meint Natorp, daß seine Religion

der Sittlichkeit die erforderliche Grundlage geben kann? Natorp ist Neukantianer, er setzt den Kantianismus als etwas Selbstverständliches voraus. Damit ist er ein Gegner aller Metaphysik; sie ist, und folglich auch die Religion, wissenschaftlich unmöglich. Gleichwohl wird ihre Notwendigkeit in praxi wieder anerkannt, wenn auch als bloßes Ideal, zu dem sich das Gemüt erhebt, um im Anschauen desselben sein sittliches Wollen zu beleben. Der Widerspruch liegt auf der Hand. Wenn den religiösen Ideen ein ausschließlich praktischer Wert nur unter Preisgebung ihrer objektiven Wahrheit im Sinne der theoretischen Vernunft zuzuerkennen ist, so kann ihnen auch dieser praktische Wert nicht verbleiben. Einen praktischen Wert können sie nur unter Voraussetzung ihrer theoretischen Wahrheit behalten, sonst sinken sie zu nichtigen Illusionen herab, wie eben Natorps Religionsauffassung tatsächlich nichts weiter als Illusion ist. Nach Natorp ist die Grundlage von Erkenntnis, Wille und Phantasie das Gefühl. Da dieses Gefühl etwas Unfaßbares an sich hat, erklärt es Natorp für die Quelle der Religion, seine Unendlichkeit wird gewissermaßen zum Unendlichen selbst. Die Erfahrung belehrt uns aber anders; das Unendliche kommt ins Gefühl nur herein, wie es auch in das Denken und den Willen kommt, weil der Mensch eine Vernunft besitzt als eine Anlage, sich das Ideale und Vollkommene, Unendliche und Unfaßbare vorzustellen. Das Gefühl als solches ist nicht mehr die Wurzel der Religion als das Denken und Wollen. Man kann sich alle drei ohne das Unendliche vorstellen, aber es ist dem Menschen eigen, nicht bloß im Gefühl, sondern auch im Denken und Wollen den Begriff des Unendlichen zu haben. Wie aber weder das reine Denken noch das reine Wollen an sich zur Religion führen, so auch nicht das bloße Gefühl. Sein Inhalt bleibt leer, wenn es alles aufgeben muß, was es unvermerkt geschichtlichen Zusammenhängen und einer religiösen Umgebung entlehnt hat. Aus eigenem Vermögen gewinnt es keinerlei Gestalt und erzeugt keinerlei Inhalt. Wenn eine Begründung der Religion auf das bloße Denken nüchtern und kraftlos macht, eine Begründung auf den Willen zum Subjektivismus führt, so droht sie die auf das bloße Gefühl ganz und gar zu zerstören, denn sie ist im Grunde nichts weiter als ein Versuch, zwischen Sein und Nichtsein ein täuschendes Mittelding einzuschieben. Hier hilft nur ein Ausgehen von dem Gesamtsein des Geisteslebens aus. Natorp protestiert gegen ein Ausscheiden aus den kirchlichen Gemeinschaften, er will die Religion auch in der Form der biblischen Geschichten im Unterricht festhalten, obwohl er den ganzen Inhalt der kirchlich-biblischen Dog-

matik strikt zurückweist. Verträgt sich damit der Satz: »Der höchste Ausdruck der Sittlichkeit ist die Wahrheit«, wo doch wohl sicher auch die theoretische Wahrheit gemeint ist? Oder soll hier der Zweck das Mittel heiligen? Natorps Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, die mit den historischen Religionen im Prinzip nichts mehr gemeinsam hat, nach der Religion die Menschheit selbst als Idee, als eine Einheit und Gemeinschaft mit Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst und besonderen sozialen Bestrebungen zur Hebung der Arbeiter bedeutet, verlangt notwendig um der Wahrheit willen den Austritt aus der Kirchengemeinschaft und als Ersatz des Religionsunterrichts in den Schulen den bloßen Moralunterricht. Es hat seinen guten Grund, wenn Natorp davon nichts wissen will! Eine Arbeit an der innern Umarbeitung der Kirche ist ihm nur möglich durch Festhalten an ihr; das aber kann doch für Natorp nur soweit gehen, als es mit seinem höchsten sittlichen Satze: »Der höchste Ausdruck der Sittlichkeit ist die Wahrheit«, nicht kollidiert; wo die Fundamente aufgegeben sind, verlangt die Wahrhaftigkeit ein anderes Handeln. Was aber den Ersatz des Religionsunterrichts durch einen rein moralischen belangt, so haben Natorp die Erfahrungen Frankreichs doch stutzig gemacht. »Die Erfahrungen Frankreichs sind ... nicht sehr ermutigend. Man hat drüben mit der liebenswürdigen Begeisterung, deren unser Nachbarvolk fähig ist, das große Programm der Weltlichkeit der öffentlichen Schule durchgeführt. Aber der eingehende Bericht aus dem Weltausstellungsjahr läßt doch deutlich zwischen den Zeilen lesen, daß der Erfolg den gehegten Erwartungen nicht entspricht. Die Nation ist von sittlicher Skepsis tief angefressen; die optimistische Vorstellung, daß man das Gute nur in seiner so überaus liebenswerten Gestalt zu malen braucht, um jedes Franzosenherz zur Begeisterung dafür zu entflammen, hat sich keineswegs bewährt. Auch die anerkannt gründliche ... Belehrung über die Fundamente der Sittlichkeit hat nicht verfangen wollen«. Da also liegt des Pudels Kern: der fehlende Erfolg! Und doch, wo Natorp alles, was wirklich noch Religion ist, leugnet, wo ihm Religion und Sittlichkeit in eins zusammenfallen, bleibt schließlich ein anderer Weg nicht übrig, da ihm der höchste Ausdruck der Sittlichkeit eben die Wahrheit sein soll. Jedenfalls ist Natorps Religionsphilosophie nicht geeignet, der Religion als Stütze zu dienen. Wäre die Religion nichts weiter als Natorp meint, so hätte sie sich selber längst ihr Grab gegraben.

d. Theobald Ziegler.

Theobald Ziegler wurde am 9. Februar 1846 zu Göppingen in Württemberg geboren, studierte Philosophie und Pädagogik in Tübingen, wurde 1871 Gymnasiallehrer in Winterthur und 1876 in Baden-Baden, 1882 Privatdozent für Philosophie und Pädagogik in Straßburg und 1886 ord. Professor daselbst. Seine hervorragendsten Werke sind »Lesebuch der Logik« (1875, 2. Aufl. 1881), »Studien und Studienköpfe aus der neueren und neuesten Literaturgeschichte« (1877), »Geschichte der Ethik« (2 Bände, 1881 ff., 2. Aufl. 1892), »Sittliches Sein und sittliches Werden« (1. und 2. Aufl. 1890, ins Englische übersetzt 1892, ins Russische 1895), »Die soziale Frage eine sittliche Frage« (1891, 6. Aufl. 1899), »Die Fragen der Schulreform« (1891), »Das Gefühl« (1893, 7. Aufl. 1898), »Religion und Religionen« (1893), »Fr. Th. Vischer« (1893), »Geschichte der Pädagogik« (in Baumeisters Erziehungs- und Unterrichtslehre für höhere Schulen, 1. Band, 1895, 2. Aufl. 1904), »Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts« (1898, 2. Aufl. 1901), »Friedrich Nietzsche« (1900), »Der deutsche Student am Ende des 19. Jahrhunderts« (1895, 9. Aufl. 1904), »Allgemeine Pädagogik« (1901, 2. Aufl. 1905) und »Schiller« (1905).

Ziegler sieht die eigentliche Quelle und Werkstätte der Religion im Gefühlsleben, während er das »Indenvordergrundrücken« des Sittlichen als eines notwendigen Ingrediens der Religion entschieden ablehnt. Er leugnet nicht, daß zwischen Religion und Sittlichkeit engere Zusammenhänge bestehen: in erster Linie historische, sofern die Sittlichkeit unter den Menschen vielfach im religiösen Gewande groß geworden und ebenso das Religiöse durch das Sittliche gehoben und gereinigt ist, und fürs zweite psychologische, da ja der Mensch nicht in isolierte und voneinander getrennte Schubfächer zerfällt und daher seine Religiosität notwendiger Weise seine Sittlichkeit nützlich oder schädlich beeinflussen und ebenso seine Sittlichkeit das religiöse Element läutern oder einengen wird, — daß die »ethischen Modernen« namentlich jenen immer noch fortdauernden historischen Zusammenhang ignorieren und sich anstellen, als könnte er von heute zu morgen beseitigt und die religionslose Moral von Ministeriumswegen dekretiert werden, macht gerade in Deutschland, wo man historische Zusammenhänge besonders zu achten pflegt, ihre Position zu einer schwachen und aussichtslosen —, und auch im Wesen der Religion sieht er Anknüpfungspunkte für das Sittliche: Das Gefühl persönlicher Beziehung führt notwendig zu sittlichen Gefühlen und wird wenigstens

leicht in ein sittliches Verhältnis übergehen, — aber was Ziegler bestreitet, ist das, daß der Anfang der Religion mit der ersten Entwicklung des Sittlichen im Menschen zusammenfalle oder das Sittliche das Prinzip selbst sei, das von Anfang an den Menschen zur Religion getrieben habe, daß somit die Grundlage des religiösen Glaubens das unbedingte Pflichtbewußtsein sei. Die Religion ist wesentlich Gefühl. Dieses Gefühl ist kein angeborenes Gefühl des Unendlichen; es wacht vielmehr erst bei ganz bestimmten Anlässen innerhalb des bewußten Lebens auf. Diese Anlässe sind nicht notwendig sittlicher Natur, sie können auch Natureindrücke ästhetischer oder intellektueller Art oder sonstige individuelle Erlebnisse, persönliche Glücks- oder Unglücksfälle sein, so daß darum die Religion von Haus aus mit dem Sittlichen nicht notwendig zusammenfällt, sie kann unabhängig von ihm bestehen, wie sich umgekehrt das Sittliche als ein Soziales mit dem religiösen Gefühl vielfach erst nachträglich verbindet.

Wenn so Ziegler das Wesen der Religion im Gefühl erblickt, so ist ihm damit freilich der Glaube an eine sittliche Weltordnung noch nicht verbunden. Zunächst würde ihm das Recht dieses Glaubens für das Recht des religiösen Glaubens an und für sich nichts beweisen: der Dichter des Hiob war religiös und konnte doch an eine sittliche Weltordnung nicht glauben. Aber auch abgesehen davon ist das Sittliche etwas rein Menschliches, Soziales, es ist ein Produkt der Entwicklung, entstanden aus der Wechselwirkung der menschlichen Triebe und der vernünftigen Überlegung, woraus resultiert, daß es ein unbedingt Sittliches nicht gibt; das Sittliche bestimmt die Gesellschaft: gut ist, was dieser für gut gilt, d. h. das ihr Nützliche. Innerhalb der menschlichen Gesellschaft erkennt Ziegler darum dem Pessimismus gegenüber zwar eine sittliche Weltordnung als herrschend an: das Gute muß siegen, nicht irgend einmal absolut und definitiv, sondern immer wieder neu; das liegt im Wesen des Guten als eines Sozialen und des Bösen als eines Egoistischen und Antisozialen und in der Art, wie sich das Sittliche in der Gesellschaft herausgebildet hat und durchsetzt. Daß aber auch die Natur dem Sittlichen zugerichtet, sozusagen dafür prädestiniert sei, das ist eine metaphysische Hypothese über den Weltgrund, die überdies mit der Zweckmäßigkeit innerhalb der Natur nicht identisch ist.

Der Ausgangspunkt der Religionsphilosophie ist kein vorher festzustellender Norm- oder Idealbegriff, überhaupt kein Begriff, sondern ein typisches Beispiel, an dem sie die konstitutiven Elemente des religiösen Lebens und Erlebens zu gewinnen sucht. Dieses typische

Beispiel ist für Ziegler wegen seiner Zugehörigkeit zur christlichen Kirche die christliche Religion, ist für den Juden die Religion des Alten Testaments, usw. Das ist keine Befangenheit, sondern ein ganz Natürliches: gerade wenn und weil die Religion Empfinden und Fühlen ist, muß der, der davon redet, sie erfahren, selbst erlebt und empfunden haben, und das hat er natürlich nur in der Form seiner eigenen Religion getan und tun können, und darum hat er auch für die Erlebnisse seiner Glaubensgenossen das erste und eindringendste Verständnis: neben dem eigenen Empfinden steht hier das Mitempfinden und das Anempfinden«, — aber der Religionsphilosoph muß dann auch unbefangen genug sein, um nicht zu meinen, daß die Religion, in der er lebt, und von der er ausgeht, die einzige und einzig wahre sei, und auch unbefangen genug, um dasjenige von historischem Wissen, das ihm als ein möglichst reiches zu Gebote stehen muß, zur Ergänzung und zur Kontrolle heranzuziehen. Dabei ist es dann allerdings nicht genug, das Wesen der Religion im Gefühl festzustellen, vielmehr gilt es nun, das Religiöse von diesem Quellpunkt aus in seine Verzweigungen im Vorstellen und Handeln zu verfolgen. Die Frage ist hier vor allem die, ob demjenigen, was der religiöse Mensch glaubt, die Wirklichkeit entspricht, oder ob, wenn die Glaubensvorstellungen Erzeugnisse der dichtenden Phantasie sind, wie Ziegler sie faßt, nicht alles nur Illusion und Täuschung ist. Ziegler dekretiert hier zunächst die Unfähigkeit der Philosophie, das Dasein eines höchsten Wesens und noch vielmehr das Fortleben der Seele nach dem Tode wissenschaftlich zu beweisen; auch das Kantsche Auskunftsmittel, es seien keine beweisbaren Wahrheiten, aber notwendige Postulate, ist keines; die ganze Postulatenlehre als solche bringt uns keinen Schritt weiter; an Postulate glaubt man, wir aber fragen, ob sich der Glaube erweisen, d. h. in Wissen verwandeln lasse. »Mit der Philosophie ist es nichts! sie kann das Recht der Religionsvorstellungen nicht erweisen, ihren Anspruch auf objektive Wahrheit nicht erhärten, sie führt statt vorwärts zum Wissen nur rückwärts zum hypothetischen Fürmöglichhalten. Aber es gibt vielleicht noch einen andern Weg, vielleicht erweist sich die Religion selbst als wahr. Hier zeigen sich zwei Wege, die Wahrheit der Glaubensvorstellungen zu beweisen, einmal aus dem Wesen der Religion im allgemeinen oder aus spezieller Offenbarung. Allein das erste setzt wie alle Gottesbeweise das zu Erweisende schon voraus: vom Gottesbewußtsein kommt man nur dann über das Bewußtsein hinaus, wenn man einen Gott außerhalb desselben voraussetzt und annimmt, daß durch ihn die Idee von außen in dasselbe hereinge-

kommen sei. Es ist der Sprung vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl zum Gefühl der Abhängigkeit von einem Schlechthinigen oder Absoluten. Nicht anders steht es mit dem Offenbarungsbeweis. Auch hierfür stehen zwei Wege offen, der historische und der subjektive. Dort beruft man sich darauf, daß sich in irgend einer bestimmten Religion Gott geoffenbart habe, und damit sei seine Realität unmittelbar erwiesen. Aber woher wissen wir, daß diese Offenbarung eine göttliche ist? So ist man genötigt, erst die Offenbarung als göttliche zu erweisen, und beruft sich hierfür bald auf einzelne Taten und Geschehnisse als Wunder und Zeichen, bald auf die göttliche Führung eines Volkes oder einer Kirche im allgemeinen. Über Wunder zu sprechen hält Ziegler eigentlich nicht für nötig: »seit Lessing wissen wir, daß man Wunder glauben muß, daß sie also den Glauben nicht beweisen können, seit Goethe, daß das Wunder des Glaubens liebstes Kind ist, also Glaube nicht wieder auf Wunder gegründet werden kann«. Was aber die göttliche Führung anlangt, so »ist es auch damit nicht anders: gerade das ist religiös, die Schicksale eines Volkes oder eines einzelnen so fromm als gottgewollte und gottgesandte zu deuten, allüberall den Finger Gottes zu sehen; allein aber darum handelt es sich ja, ob solche fromme Deutung objektiv richtig und berechtigt sei; die Deutung kann doch nicht selbst ihre Richtigkeit erweisen, sondern sie muß erst bewiesen oder sie muß geglaubt werden«. So bleibt nur noch die subjektive Fassung des Offenbarungsbeweises, sei es als Offenbarungsbewußtsein der Religionsstifter oder als eigene persönliche Erfahrung. Allein auch den Religionsstiftern stehen wir »lediglich im Verhältnis des Glaubens gegenüber, ob wir ihren Selbstzeugnissen Glauben schenken wollen, und dabei ist nicht nur die Deutung streitig, sondern auch die Möglichkeit bewußter Täuschung oder vorhandener Selbsttäuschung nicht ausgeschlossen. Und so bleibt schließlich nur das Erleben eigener Offenbarung übrig, welche sich in bestimmten Gefühlen und daran sich anknüpfenden Vorstellungen äußert. Aber auch diese verlaufen durchaus innerhalb des Bewußtseins, ihr Projiziertwerden auf ein Objekt außerhalb des Bewußtseins ist unberechtigt. So endigt jeder Versuch, die Realität der Glaubensvorstellungen zu erhärten, beim Nichts; Zieglers Religionsphilosophie verläuft schließlich in Positivismus und Relativismus. —

Wir haben schon bei Natorp gezeigt, daß eine Basierung der Religion auf das Gefühl sowie ihre Identifizierung mit dem Gefühl unhaltbar ist. Die Religion wird hier schließlich eine bloße Ausstrahlung subjektiv menschlicher Begehrungen und Vorstellungen,

ihre ganze Welt sinkt zu einer Traumwelt herab. Zieglers Religion ist in Wahrheit keine Religion, sondern gefällige Gefühlsschwärmerei. Fragen wir uns, um was es sich bei der Religion handelt, so lautet unsere Antwort: um die Wirklichkeit eines absoluten Geisteslebens in unserem Kreise, dessen Träger die Gottheit ist. Augenscheinlich läßt sich eine solche Wirklichkeit nicht dartun aus einzelnen Daten, sei es der Natur, sei es der Geschichte, sie läßt sich überhaupt nicht dartun von der Welt her, sie kann nur innerhalb des Lebensprozesses selbst als seine eigene Begründung und Fortbildung aufgewiesen werden. Dabei handelt es sich aber nicht darum, neue Dinge zu finden, als in den Dingen, die wir kennen, Neues zu sehen, nicht sowohl darum, ein fertiges Ergebnis, sondern eine in Fluß befindliche Bewegung zu ergreifen; es gilt nicht, eine neben der unsrigen gelegene Welt zu entdecken, sondern uns der Tiefe der Wirklichkeit, der dem Wesen nach uns nächsten Welt zu versichern, von der aus dann allerdings jene zur zweiten Welt herabsinkt. Das Entscheidende dafür aber ist ein Vordringen des Lebens selbst, die Tat muß hier dem Erweise vorangehen, den Haupterweis der Religion liefert die Wirklichkeit des von ihr vertretenen Lebens. Hier handelt es sich um die Ergreifung des Geisteslebens als eines Ganzen, Selbständigen, Weltüberlegenen und um das eigene Stellungnehmen in diesem Geistesleben. Was ist es nun, das den Menschen dahin treibt? Nichts anderes als ein Anerkennen des Geisteslebens als seines eigenen Wesens; denn sobald das geschieht und wir damit ein inneres Verhältnis zur Welt und zu uns selbst gewinnen, kann der Mensch das Geistesleben gar nicht anders als ein Ganzes und Selbständiges fassen und muß er zugleich seines Gegensatzes und seiner Überlegenheit gegen die nächste Welt inne werden. Daß autonomes Geistesleben im Menschen und in der Welt aufkommt, daß wir darin ein Selbst zu finden und eine neue Welt in Sammlung und Scheidung auszubilden vermögen, ist und bleibt der entscheidende Hauptbeweis. Dieser Beweis aber bedarf keiner umständlichen Vermittlung, er wird in jeder Seele unmittelbar durch die Möglichkeit eines Heraustretens aus den Weltverkettungen, einer Erhebung zu autonomem, persönlichem Leben geführt und gewinnt damit eine unbedingte Gewißheit. Erst an zweiter Stelle läßt sich eine Bestätigung durch den Nachweis vollziehen, daß das Geistesleben auch in seiner Verzweigung unhaltbar wird, wenn es nicht als Ganzes in absolutem Leben wurzelt, daß es keine Kunst und keine Wissenschaft, kein Recht und keine Moral gibt ohne die Grundwahrheit, die in der Religion zum Ausdruck gelangt. Ein Ganzes ist das Geistesleben nicht in seinem unmittelbaren Dasein,

sondern nur als eine überlegene Ordnung; ist es aber kein Ganzes, so bricht es unvermeidlich auch an der einzelnen Stelle zusammen. Damit wird aller Tatbestand des Geisteslebens ein Zeugnis für die Wahrheit der Religion.

Was im besondern die christliche Religion betrifft, so hält Ziegler es mindestens für sehr fraglich, ob sie heute neben der modernen Weltanschauung noch bestehen kann. Wir verweisen als Antwort darauf auf unser Schlußkapitel.

Schluß.

Das Christentum und die Gegenwart.

(Nach R. Euckens Wahrheitsgehalt der Religion.)

Die voraufgehende Erörterung hat bewiesen, daß die Religion kein Wahn ist, sondern eine Realität. Die ersten Forscher der Gegenwart sind neu für ihren Wahrheitsgehalt eingetreten und haben denselben für alle Zeit sicher gestellt. Ein tieferer Blick in die Naturwissenschaft hinein würde dasselbe beweisen, ein sichtbarer Ruck nach rechts ist auch hier im vollsten Gange. Wir weisen nur auf Forscher wie Reinke und Dennert, deren zahlreiche Werke hierfür das beste Zeugnis ablegen. Wie steht es nun aber des näheren mit dem Christentum und seiner zeitgeschichtlichen Form? Es gilt eine Erörterung der Frage, wie tief es von den unleugbaren Wandlungen der Kultur und des Menschenlebens getroffen wird, ob es sich ihnen gegenüber siegreich zu behaupten vermag, und was eine solche Behauptung an neuer Arbeit verlangt. Wir halten uns bei der Beantwortung dieser Frage an R. Euckens »Wahrheitsgehalt der Religion«.

Das Christentum ist Erlösungsreligion, nicht Gesetzesreligion. Darin liegt die Anerkennung eines schroffen Kontrastes zwischen dem wirklichen und einem notwendigen Stande, es liegt darin die Behauptung des Unvermögens, aus eigener Kraft, etwa durch eine allmähliche Verbesserung der vorgefundenen Lage, die ersehnte Höhe zu erreichen und damit die Forderung einer Umwandlung und Erhöhung durch ein unmittelbares Eintreten des Göttlichen. Dieser Behauptung entspricht durchaus die allgemeine Erfahrung des Geisteslebens, sofern auch dieses die ihm notwendige Selbständigkeit aus der Welt der Erfahrung nicht finden kann und alle echte Geistigkeit ein Bruch mit dieser Welt sowie das Wirken einer neuen Welt in sich trägt. Das gilt schon von dem Ganzen des Geisteslebens, sobald

es von einer bloßen Dekorationskultur zu echter Wahrheit aufstrebt; es verstärkt sich weiter durch die innere Verwicklung eben dieses Strebens, nur die Eröffnung einer neuen Stufe kann hier ein Scheitern aller unsäglichen Arbeit verhüten; diese neue Stufe stellt die Umwälzung des menschlichen Daseins, die Ohnmacht des bloßen Menschen, die Gegenwart einer überlegenen Welt noch weit anschaulicher und eindringlicher vor Augen. Die Erlösungsreligion bringt nur zur vollen Aussprache und greifbaren Gestalt, was als eine Forderung und Tatsache durch das ganze Leben geht.

Erlösungsreligionen sind neben dem Christentum auch der Brahmanismus und Buddhismus. Und doch welch Unterschied zwischen diesen und jenem! Hier gilt es eine Befreiung vom Schein, im Christentum eine Überwindung des Bösen; dort dünkt der Grundbestand der Welt, hier nur seine Verkehrung als schlecht; dort ist der Lebensdrang völlig auszurotten, hier ist er zu veredeln und umzubilden. Da dort keine höhere Welt positiver Art aufsteigt, so muß das Leben auf einen endgültigen Ruhestand kommen, während es auf christlichem Boden immer neu über sich hinaustreibt. Aber noch mehr. Das Christentum hat den Mut gefunden, den Riesenkampf wider alle Widerstände des Weltlebens aufzunehmen, ein Mut, der das alleinige Mittel bildet, das menschliche Leben geistig aufrecht zu erhalten und ihm einen Sinn und Wert zu gewinnen. Seine Hauptidee bildet die Idee des Reiches Gottes, das nicht bloß den Individuen in einer gegebenen Welt helfen, sondern einen neuen Weltbestand herbeiführen will, wodurch das Leben eine unermeßliche Aufgabe und weltüberlegene Größe gewinnt. Das Christentum hat den Kern aller Religion, die Einigung von Menschlichem und Göttlichem, am tiefsten erfaßt und dieses Problem bis in die letzten Tiefen verfolgt, indem es nicht nur einzelne Beziehungen herstellt, sondern eine volle Einigung von Wesen zu Wesen vertritt und die Unzerstörbarkeit des Göttlichen durch alle Verkehrung des menschlichen Standes tapfer behauptet. Alle Verkümmerung dieser Idee durch unglückliche dogmatische Fassungen kann nicht verdunkeln, daß hier die religiöse Gestaltung einer Wahrheit vorliegt, welche die unerläßliche Voraussetzung alles und jedes Wahrheitsstrebens ist, ohne die unser Leben alle Möglichkeit eines Haltes verliert. Ebenso geht durch das Christentum eine warme Liebe zur Menschheit, es will jeden einzelnen retten, es gibt dem Menschen einen Wert jenseit aller besonderen Leistung, es hat der reinen Innerlichkeit der Seele erst zu voller Anerkennung verholfen; aber es hat zugleich auch durch die Anknüpfung des Menschlichen an eine göttliche und ewige Ordnung über alles Bloßmensch-

liche mit seiner bürgerlichen Ordnung und seinen sozialen Interessen sicher und weit hinausgehoben. Wesentlich ist dem Christentum die Versetzung des Menschen in eine neue Welt, es hat die Grundüberzeugung des Platonismus von dem Bestehen einer ewigen Ordnung gegenüber der zeitlichen Welt einem großen Teile der Menschheit eingepflanzt und dem Streben einen kräftigen Antrieb dahin gegeben. Aber es hat, indem es das Ewige von der Zeit schied, es wieder in sie eintreten lassen und durch seine Gegenwart allererst wie der ganzen Menschheit, so auch jeder einzelnen Seele eine gründliche innere Wandlung vorgehalten und ihnen damit eine wahrhaftige Geschichte eröffnet. Durchgängig trifft zweierlei zusammen, um den Lebensprozeß des Christentums eigentümlich und bedeutend zu machen: eine Fassung des Geisteslebens und eine Würdigung des vorliegenden Weltstandes. Aus dem Zusammentreffen beider erwächst ein harter Widerspruch und eine unermeßliche Bewegung: was von innen her wirklich und notwendig ist, das findet sich zurückgesetzt und von der umgebenden Wirklichkeit verworfen. Dadurch entsteht ein gewaltiges Ringen, und es ist das Große im Christentum, daß es die Gegensätze des Lebens in sich aufzunehmen und einem bestimmten Ziele entgegenzuführen vermag. So ist das Christentum nicht eine besondere Erscheinung neben anderen, sondern es ist der Hauptkampf um eine Seele des Menschenlebens; es hat auf dem Gebiete der Religion und damit in prinzipiellster Fassung zu einer geschichtlichen Verwirklichung gebracht, was echtes Geistesleben nach seiner Gesamtart als unerläßlich fordern muß. Das Christentum ist ein sicherer Weg zur Wahrheit, ein Erwecker unmittelbaren Lebens, eine Vergegenwärtigung einer ewigen Ordnung, der aller Wandel der Zeit nichts anhaben kann.

Und dieser Grundtypus des Lebens behält nun auch der Kultur gegenüber seine Wahrheit. Wohl wird die überkommene Existenzform des Christentums nur eine bloße Form sein, die sich den Verhältnissen entsprechend ändern kann und muß, seine Substanz aber wird allen Wandel überdauern. Die gewaltige Erweiterung, welche das Ganze der Neuzeit dem Leben gebracht hat, braucht sich nicht feindlich gegen das Christentum zu wenden, sie läßt sich von ihm aneignen und kann es sogar verstärken, wenn anders es sich auf die Tiefe seines eigenen Wesens besinnt, in ihr befestigt und zugleich den Mut zu neuem Schaffen findet.

Das greifbarste Ergebnis der neueren Forschung ist die unermeßliche Ausdehnung des Naturbildes. Das kehrt seine Spitze unzweifelhaft gegen die kirchliche Form des Christentums, sofern diese

die Erde als den Mittelpunkt des Weltalls behandelt und unser Tun über das Schicksal des Alls entscheiden läßt; die geo- und anthropozentrische Weltauffassung gehört der Vergangenheit. Gleichwohl wird dadurch die geistige Substanz des Christentums nicht im mindesten berührt; denn warum sollte sich die Erweiterung auf die Natur beschränken, warum sollte nicht auch das Geistige die Welt durchdringen und umspannen? Ja, es muß das, wenn anders jenes Gewebe der Beziehungen von Einzelkräften, als das sich die Natur wissenschaftlich darstellt, nicht die letzte Tiefe der Wirklichkeit bilden kann, sondern diese nur in einem Beisichselbstsein der Dinge zu suchen ist, wie es lediglich das Geistesleben bietet. Mögen wir auf Erden nur einen kleinen Ausschnitt davon erfassen, so bleibt dennoch auch in ihm der Weltcharakter des Geisteslebens unverkennbar. Dazu hat eine wachsende Verinnerlichung des Lebensprozesses immer klarer gemacht, daß die Natur nicht die letzte Wirklichkeit selbst, sondern nur einen menschlichen Durchblick der Wirklichkeit bedeutet; mehr und mehr ist die Natur dem Menschen zur bloßen Umgebung geworden. Hat der Mensch in der Innerlichkeit des Lebensprozesses den archimedischen Punkt gewonnen, so kann ihm alle Handgreiflichkeit des sinnlichen Eindrucks nicht die Priorität des Geistes gefährden; der irdische Beweis aber verliert in aller Einengung nicht seine Bedeutung, wenn er nun als eine Stätte erscheint, wo um Weltprobleme gekämpft und an der Erhebung dieses Ausschnitts der Wirklichkeit auf eine höhere Stufe gearbeitet wird. Klein gegenüber der Unendlichkeit, wird er groß durch das Weltleben, das sich auch bei ihm durch die Wendung zum Geist entfaltet.

Die Natur ist aber nicht bloß äußerlich erweitert, sie ist auch innerlich verändert, sie hat sich als ein zusammenhängendes Kausalgewebe unter einfachen Gesetzen erwiesen, sie hat damit eine Selbständigkeit erlangt, aus der sie jeden fremden Einfluß als ein ungebührliches Eingreifen abweist. Damit scheint alle Abhängigkeit vom Geistesleben aufgehoben, damit wird namentlich alles sinnliche Wunder, sofern darunter ein Durchbrechen der von Gott selbst gesetzten Naturgesetze verstanden wird, abgelehnt. Dabei bleibt aber das Wunder des Geisteslebens selbst bestehen, sofern es mit seinem weltbildenden Schaffen und seiner Insichselbstvertiefung die unmittelbare Gegenwart des absoluten Lebens ebenso entschieden verlangt wie sicher erweist. Auch die Natur ist kein seelenloser Mechanismus. Der Mechanismus selbst hat Voraussetzungen, die er nicht zu erklären vermag, und die über ihn hinausweisen: so die Gesetzlichkeit, die Wechselwirkung, das Aufsteigen der Formen und Lebewesen aus dem scheinbar zerstreuten und

seelenlosen Getriebe. So gewiß es falsch ist, das alles ohne weiteres religiös zu deuten, eine Tiefe der Wirklichkeit wird unverkennbar; auch daß das Ganze der Natur schließlich dem Ganzen des Geistes diene, daran wird die Religion trotz aller Unmöglichkeit einer näheren Durchführung festhalten.

Nicht minder stößt die neuere Naturwissenschaft mit dem überkommenen Christentum in der Entwicklungslehre zusammen. Daß jetzt der wissenschaftlichen Forschung die Welt in Fluß gekommen ist, daß aus dem Nebeneinander der Gestalten ein Nacheinander geworden ist, das widerspricht allerdings der herkömmlichen Schöpfungslehre ebenso wie die neuere Astronomie der älteren geozentrischen Denkweise. Gleichwohl besagt auch das keine Gefährdung der Religion. Wenn ein Verstehen der Welt aus der Entwicklung soviel bedeutet, daß der ganze Weltinhalt ohne alles von innen her wirksame Gesetz lediglich aus dem zufälligen Zusammentreffen der Elemente hervorgegangen, daß alles Höhere lediglich ein Erzeugnis des Niederen sei und daher aller Selbständigkeit, alles eigenen Wertes entbehre, so wäre das allerdings ein Sieg des Mechanismus und Materialismus, der alle und jede Religion aufhebt. Besagt aber die Entwicklung vielmehr dieses, daß die Erreichung der höheren Stufen erst nach Durchlaufung der niederen möglich wird, daß in jenen das Ganze eine neue Eröffnung vollzieht, daß dabei alle Bewegung die Grundlage einer zeitlosen Ordnung hat, und der Fortgang wohl in der Zeit, aber nicht aus der Zeit geschieht, wie es allein richtig ist, so wächst damit sowohl die Tiefe der Wirklichkeit als auch die lebendige Gegenwart einer höheren Ordnung. Den bloßen Mechanismus eines Werdens durch äußere Anpassung, den regellosen Fluß der Formen, das Überwiegen einer dem blinden Chaos vertrauenden Selektionstheorie sehen wir auch in der Naturwissenschaft zugunsten einer innern Gesetzmäßigkeit zeitloser Art mehr und mehr zurückgedrängt. Die Religion aber kann ihre Überzeugung nicht von den Strömungen der Naturforschung abhängig machen, ihr erweist das Hervortreten des Geisteslebens selbst als einer neuen Stufe gegenüber aller Natur und die Bildung einer neuen Stufe innerhalb des Geisteslebens unwidersprechlich, daß das Höhere nicht ein bloßes Mehr und eine mechanische Konsequenz des Niederen ist, sondern daß in ihm eine unmittelbare Erweisung des absoluten Lebens erfolgt. Dadurch wird aber die Entwicklung ein Zeugnis nicht gegen, sondern für die Religion. Die Welt muß auf Vernunft gegründet sein, wenn sie Vernunft erzeugen will.

Unmittelbarer noch als die Veränderungen des Naturbildes be-

drohen das Christentum Wandlungen im menschlichen Leben und Tun. Auch hier aber kommen wir zu dem Ergebnis, daß ein Zusammenstoß nicht sowohl mit dem Tatbestande jener Bewegung entsteht, als vielmehr mit problematischen Tendenzen, die diesen Tatbestand umranken und oft bis zu scheinbarer Untrennbarkeit mit ihm verwachsen.

Ein Gegensatz entsteht zunächst durch das Aufkommen einer geschichtlichen Betrachtung und Behandlung des Daseins; sie bringt die Dinge in Fluß und enthüllt eine unablässige Veränderung. Die Religion dagegen, das Werk Gottes, in den Strom der Zeit hineinziehen und ihren Bestand dem Wechsel der menschlichen Lagen anpassen, d. h. sie von Grund aus zerstören. Eine Religion auf bloße Zeit, »auf bloße Kündigung«, ist keine Religion. Der Neuzeit ist ein weites Auseinandertreten von Wahrheit des Geisteslebens und unmittelbarer Lage des Menschen charakteristisch. Wenn auch ein Ewiges im Grund unseres Lebens wirkt, es will zu vollem Besitz erst mühsam erkämpft und gewonnen sein; sicher und fest in sich selbst, ist es uns zugleich eine unablässige Aufgabe. Das Christentum kann diese Bewegung in sich aufnehmen, wenn es nur zwischen der an eine besondere Zeitlage gebundenen Existenzform und seiner zeitlosen, eben deshalb aber durch alle Zeiten wirksamen Substanz schärfer scheidet, wenn es den ihm eigentümlichen Lebensprozeß, seine neue in Gott gegründete Wirklichkeit kräftiger herausarbeitet und sie von aller bloßmenschlichen Gestaltung in Lehren und Werken, in Einrichtungen und Empfindungen deutlicher abhebt. Alle echte Kultur hat ein neues Wesen zu bilden, es steht in ihr ein Vordringen von aller bloßen Zeit zu einer zeitlosen Ordnung, vom bloßen Menschen zu weltumspannender Geistigkeit in Frage. Dementsprechend darf die Religion die Empfänglichkeit für das Göttliche nicht dadurch erzeugen wollen, daß sie das menschliche Leben herabdrückt und möglichst passiv gestaltet; sie muß es vielmehr in höchste Aktivität versetzen, nur daß diese erst aus völliger Umwandlung erzeugte Aktivität grundverschieden von aller bloßnatürlichen Kraftentfaltung bleibt. Und der Kultur gegenüber muß die Religion allerdings das Recht der Prüfung und Sichtung behaupten, weil sie aus den tiefsten Quellen des Lebens schöpft und sich am meisten des ganzen Menschen annimmt, weil sie am ehesten einen festen Maßstab für alles Unternehmen des Menschen bietet. Statt mit den wechselnden Strömungen der Kultur dahinzutreiben, muß die Religion mit ihrer zeitlosen Wahrheit dem übrigen Leben einen sichern Halt gewähren, muß gegenwärtig halten, daß alle Kultur nur eine Erscheinung des Geisteslebens,

nicht das Geistesleben selbst, und daher nur eine von verschiedenen Möglichkeiten bedeutet, die sich verändert haben und weiter verändern werden. Dabei hat aber die Religion nicht bloß zu geben, sondern auch zu empfangen, denn der Grundbestand, in dem sie eine sichere Überlegenheit hat, kommt für den Menschen erst zu voller Wirkung, indem er eine angemessene Existenzform findet, und das ist nur möglich mit Hilfe der Kultur. Die Religion darf darum nichts bringen, was neben dem übrigen Leben hergeht, sich ihm gegenüberstellt und alle Beschäftigung mit ihm als etwas Gleichgültiges behandelt, sie muß nicht als ein Sondergebiet, sondern als die eigene Tiefe des gesamten Lebens verstanden werden, worin es erst seine volle Kraft und Bewußtheit erreicht. Bei solcher Fassung wird die Religion nicht bloß darum bemüht sein, die einzelnen Seelen der Wahrheit zu gewinnen, den Individuen eine schon vorhandene Geisteswelt zuzuführen, sondern mehr noch darum, ein Ganzes des Geisteslebens innerhalb des menschlichen Bereiches gegenüber den unermeßlichen Hemmungen und Verkehrungen einer gleichgültigen oder feindlichen Welt aufzubauen und aufrecht zu erhalten. Wir bedürfen einer Religion des gesamten Geisteslebens, nicht der bloßen Individuen oder auch ihrer Summierung, wie das keine Religion nachdrücklicher verlangt als die, welche das Reich Gottes zu ihrem Zentralbegriff macht. —

Die weltgeschichtliche Bewegung offenbart die eingreifendsten Wandlungen auf dem eigenen Gebiete des Geisteslebens. Aber nirgends zeigt sich deutlicher als hier, daß diese Wandlungen zwar vielfach gegen die überkommene Existenzform des Christentums gehen, daß sie aber, richtig verstanden und mit voller Energie durchgeführt, sein innerstes Wesen weiter zu entwickeln und für das weltgeschichtliche Leben erst recht zu erschließen versprechen. Es handelt sich aber vornehmlich um drei Scheidungen und Befreiungen des Geisteslebens, um sein Überlegenwerden über die Sinnlichkeit, über die bloße Geschichte und über die kleinmenschliche Lebensform.

Das Geistesleben hat auf dem Boden der Neuzeit eine Selbständigkeit gegenüber allem sinnlichen Dasein erlangt durch eine stärkere Aufbietung und Anspannung der Selbsttätigkeit, die keine stille Hingebung an die Umgebung duldete, sondern allem Empfangen ein Wirken vorangehen ließ und danach bemaß, die auch das Grundgefüge der Welt von innen aus entworfen haben wollte. Nach solcher Wandlung kann das Sinnliche nicht mehr einen wesentlichen Bestandteil geistiger Gebilde, sondern nur noch eine, wenn auch wertvolle Hülfe und ein, wenn auch unentbehrliches Darstellungsmittel bedeuten. Das muß sich auch auf

die Religion erstrecken; das Sinnliche in ihr, das die greisenhafte Stimmung des ausgehenden Altertums wie der kindliche Sinn des Mittelalters als zur vollen Realität religiöser Erlebnisse unentbehrlich erachtete, wird der zu größerer Selbsttätigkeit erweckten Neuzeit magisch und zugleich mit seiner Bindung inneren Lebens an äußere Zeichen zu einer unerträglichen Hemmung der Freiheit. Was daraus an Widerspruch gegen die überkommene Ordnung erwächst, das trifft vornehmlich den römischen Katholizismus, der in der engen Verschmelzung von Geistigem und Sinnlichem seine Eigentümlichkeit hat und für frühere Zeitlagen seine Stärke hatte, der aber nach Aufkommen jener Bewegung zu größerer Selbsttätigkeit und reinerer Geistigkeit die Menschheit auf einer innerlich überwundenen Lebensstufe festzuhalten droht. Aber auch der Protestantismus, dessen innerster Zug gegen jenes Magische geht, hat es keineswegs rein ausgeschieden. Was von Resten dieses Magischen im Protestantismus verblieben ist, das wirkt um so fremdartiger, als ihm hier die entsprechende Umgebung fehlt. Wohl fanden und finden noch heute viele in jenem Magischen einen subjektiven Halt, wie die Macht des Katholizismus erweist, und seine Entfernung mag ihnen eine Erschütterung dünken. Aber sie ist nicht nur eine zwingende Notwendigkeit für den modernen Menschen, sie entspricht auch der innersten Art des Christentums, das als Religion reiner Geistigkeit auftrat und die Welt unterwarf, das sich in dem Wirken zur Menschheit wohl zeitweise des Magischen bedienen, aber nicht endgültig mit ihm verbinden kann. Freilich darf das Magische nicht fallen, ohne daß für den Verlust ein Ersatz geboten wird; das aber kann nur in der Weise geschehen, daß das Geistesleben über alle einzelnen Lebensäußerungen hinaus sich in einer Wendung gegen sich selbst zu einer Gesamttätigkeit vertieft, daß es in Entwicklung eines begründenden wie beharrenden Lebens und Seins eine unangreifbare Realität gewinnt. Wird nicht in solcher Weise die sinnliche Handgreiflichkeit durch eine Selbstbefestigung des Geisteslebens ersetzt, so kann die erstrebte Vergeistigung leicht zu einer Verflüchtigung werden, gegen die wieder die mittelalterliche Art ein Recht bekommt. Auch wird das Sinnliche mit seiner Entfernung aus dem Zentrum der Religion für ihre Belebung beim Menschen keineswegs überflüssig und nebensächlich. Je mehr sich mit dem Ganzen des Geisteslebens die Religion vertieft, desto mehr rückt sie äußerlich in die Ferne, desto weniger vermag die Vorstellung sie zu fassen, desto notwendiger wird ihr das Bildliche, desto mehr bedarf sie der Hilfe von Phantasie und Kunst. Aber diese unentbehrliche Hilfe

wird dann nicht die Sache selbst bedeuten und nicht in sie einfließen.

Was sodann die Geschichte anlangt, so wird zunächst der Umstand, daß wir alle Darbietung der Geschichte auf den Boden eines unmittelbaren Lebens versetzen und sie von hier aus bemessen müssen, mit der überkommenen kirchlichen Form des Christentums manchen Konflikt erzeugen. Der Katholizismus wird von diesen Verwicklungen weniger betroffen, da ihm noch nach Art des Mittelalters Vergangenheit und Gegenwart unmittelbar zusammenfließen und zugleich die Unterschiede der Zeiten verblassen. Dem Protestantismus hingegen war ihre Scheidung und das Zurückgehen auf die ersten Anfänge wesentlich, seiner Art entspricht es, das Leben immer auf diese besondere Epoche zurückzulenken und ihr gemäß zu gestalten. Aber noch wesentlicher ist ihm, die Religion auf eigenes Leben und persönliche Erfahrung zu stellen. Beides aber zugleich durchzuführen, das Leben persönlich zu gestalten und es an die Vergangenheit fest zu binden, die sich doch nicht unmittelbar erleben läßt, das ist ein innerer Widerspruch, der schließlich zur Empfindung kommen und dann unerträglich werden muß. Der Protestantismus ist damit in Gefahr, die gelehrte Forschung, das historische Wissen über den Sinn des Lebens und das Heil der Seele entscheiden zu lassen. Will also der Protestantismus seiner Hauptidee treu bleiben, so muß er die Geschichte dem persönlichen Leben unterordnen. Die Gegenwart zeigt oft ein unsicheres Schwanken des religiösen Lebens zwischen Geschichte und Gegenwart, zwischen Autorität und eigener Erregung; man will der Unsicherheit der eigenen Überzeugung abhelfen durch eine Flucht zur Geschichte, ihre reiche Tatsächlichkeit soll dem Leben wie der Religion zu einem anschaulichen Inhalt verhelfen. Bei solcher Wendung überlassen wir uns namentlich dem Eindruck hervorragender Epochen und Persönlichkeiten, wir versetzen und versenken uns in sie bis zum Vergessen unserer selbst, wir suchen sie bei sich selbst zu verstehen und aus ihrem Zusammenhängen zu rechtfertigen, die anschauliche Vergegenwärtigung ihres Gesamtbildes dünkt uns ein großer Gewinn an Wahrheit. Aber diese historische Wahrheit ist nicht die ewige und absolute Wahrheit, worauf die Religion bestehen muß; das Zusammenwerfen von beiden enthält die Gefahr, für echtes Empfinden bloßes Nachempfinden, für die eine Wahrheit viele Wahrheiten, für Leben bloßes Wissen einzusetzen. Höchste Achtung vor der Geschichte an ihrem Platz, aber energischen Widerstand gegen einen entnervenden Historismus! Solche Ablehnung des Historismus und solche Verweisung der Geschichte an den zweiten Platz steht

im vollsten Einklang mit dem Geist des Christentums. Wohl hat das von ihm verkündigte Eingehen des Ewigen in die Zeit die Bedeutung der Geschichte gewaltig gesteigert, ja eine Geschichte im geistigen Sinne überhaupt erst möglich gemacht, aber nun und nimmer hat das Christentum damit das zeitliche Leben zur Hauptsache und den Menschen zu einem vorwiegend geschichtlichen Wesen gemacht, denn das Geschehen in der Zeit hat hier nur einen Wert durch das, was es an Ewigem entfaltet und für das Ewige leistet; es wird hier nicht die Ewigkeit von der Zeit, sondern die Zeit von der Ewigkeit aus angesehen und bemessen, und es ist das Große in der Geschichte groß vor allem als eine Befreiung von der Geschichte, als Vergegenwärtigung einer ewigen Ordnung. Darin liegt, daß die Ewigkeitsbetrachtung stets überlegen bleiben muß, und daß das Christentum zum Evolutionismus aller und jeder Art, wie auch zu allem Historismus einen unversöhnlichen Gegensatz bildet. Die energischere Herausarbeitung des Ewigkeitscharakters, das Verlangen einer zeitüberlegenen Gegenwart ist also durchaus kein Abfall vom Christentum. Der Hauptstandort des Lebens muß vor allem bei der Religion eine zeitüberlegene Gegenwart bilden, so daß uns die Geschichte nur in dem Maße innerlich fördern kann, als wir sie mit selbständigem Leben umfassen und beherrschen.

Die letzte Befreiung des Geisteslebens ist die von der Bindung an die bloßmenschliche Daseinsform. Wir sehen die moderne Kulturarbeit mit ihrer Richtung auf das All diese allenthalben durchbrechen, ein energischer Kampf zur Austreibung des Bloßmenschlichen ist aufgenommen. Durch die Gesamtentfaltung der neuen Kultur hat sich das Geistesleben von der subjektiven Zuständlichkeit und von der Zurückbeziehung auf das menschliche Befinden abgelöst, hat es eigene Inhalte und Notwendigkeiten, Gesetze und Methoden erzeugt, hat es sich zu einer selbständigen Welt zusammengeschlossen und den Menschen zu einem bloßen Mittel und Werkzeug seiner Entfaltung gemacht. Seinen greifbarsten Ausdruck findet das in dem Zusammenschließen des Geisteslebens zu einem einzigen, scheinbar freischwebenden Denkprozesse. Diese Zuspitzung der Emanzipation des Geisteslebens bedeutet allerdings die gewaltigsten Verwicklungen. Aber diese Zuspitzung ist selbst im höchsten Maße problematisch, sie ist ein, wenn auch großartiger Irrtum. Die Verwandlung des Geisteslebens in einen unpersönlichen Denkprozeß zerstört es völlig, die hier verkündigte Entwicklung wird zu einer Selbstverzehrung, sofern sich aller Inhalt verflüchtigt und das ganze Leben in ein Reich abstrakter Größen verwandelt, die unter den Händen entweichen, sobald sie

festgehalten und zu näherem Ausweis gezwungen werden. Wenn sich aber der Gedanke einer Emanzipation des Geisteslebens von dieser besonderen Art befreit, und wenn sich weiter herausstellt, daß das Geistesleben, um eine volle Wirklichkeit zu sein, ein Beisichselbstwerden und mit einer beharrenden Selbstentfaltung alle Tätigkeit umspannen muß, so geht die Bewegung nicht gegen das Christentum, sondern dient nur zu seiner Förderung, indem sie Geistesleben und Menschtum in ein sicheres Verhältnis bringt. Wohl geht durch das Christentum eine hohe Schätzung des Menschen und eine starke Liebe zum Menschen; aber sie gehen nicht auf den Menschen als bloßes Naturwesen, sie wollen ihn nicht in seiner bloßmenschlichen Selbstbehauptung bestärken, sondern sie sehen ihn im Licht einer neuen Welt und eröffnen ihm ein neues, in Gott gegründetes Leben, es ist, wenn nicht die Wirklichkeit, so doch die Möglichkeit einer Wesenswandlung, worauf jene Schätzung und Liebe beruht. Durch alles echte Christentum geht eine Sehnsucht nach einem neuen Menschen, nach einem neuen Reiche des Friedens und der Liebe. Aber entsteht mit solcher Wendung nicht eine ernstliche Gefahr für die Religion, ist nicht eine gewisse Bejahung und Bestärkung des Menschen für sie wesentlich, gehört nicht zu ihr ein gewisser »Anthropomorphismus«? Jedenfalls ist wie das Gottesbild so die Religion des Pantheismus um so schattenhafter geworden, je mehr er mit der Austreibung alles Menschlichen Ernst machte. Wir geraten in das Dilemma, daß uns das Menschliche zu klein wird, daß aber mit seiner Preisgebung die Religion zusammenzubrechen droht. Solchem Dilemma ist nur zu entgehen durch eine innere Zerlegung des Menschlichen, durch eine schärfere Scheidung der geistigen Inhalte von der subjektiven Aneignungsform. Gewinnt der Mensch im eigenen Bereich eine kosmische Natur, zu der wir im Persönlichwerden aufstreben, so kann er wie überall so auch in der Religion getrost einen Kampf gegen das Kleinmenschliche aufnehmen. Damit aber entstehen schwere Aufgaben. Wie die moderne Forschung das unmittelbare Bild der Natur, das der älteren Denkweise die Tatsache selbst schien, in eine bloße Erscheinung verwandelt, von der es zur Tatsache erst durchzudringen gilt, so müssen wir aus dem unmittelbaren Befunde des menschlichen Daseins die geistige Substanz erst herausarbeiten, die vermeintlichen Tatsachen haben sich in Aufgaben verwandelt, aber in den Aufgaben selbst stecken Tatsachen, die uns der Wahrheit näher zu bringen versprechen. Von hier aus kann die Religion zugleich am Menschen nach seinem geistigen Wesen festhalten und den Anthropomorphismus nachdrücklich bekämpfen. Aber es müssen

sich dann alle ihre Größen innerlich umwandeln, es müssen sich z. B. die Begriffe der Persönlichkeit, der Moral usw. über die nächste menschliche Erscheinung hinausbilden, es muß die bloßsubjektive Innerlichkeit einer substantiellen weichen, es gilt überall eine Umbildung ins Große, Volltätige, Kosmische. Je mehr wir uns aber in einer geistigen Substanz befestigen und im Kern des Lebens über das Kleinmenschliche hinaus fühlen, desto unbefangener können wir dann auch das unmittelbare Bild des Menschen als ein Bild und Symbol des Göttlichen verwenden und hochhalten; denn nun wissen wir, daß wir uns in ihm nur eines Mittels bedienen, das zur Wirkung auf die Seele unentbehrlich ist, daß wir darin aber nicht die Sache selbst, sondern nur ein Gleichnis gewinnen. — —

Wir stehen heute in einer reichen und bewegten Zeit, die niemand unbedeutend schelten darf, die mit ihrer Rührigkeit und Arbeitstüchtigkeit, mit ihrem überquellenden Leben nun und nimmer der Stagnation des ausgehenden Altertums zu nahe gerückt werden darf. Aber es ist diese Zeit mit einem durchgehenden Widerspruch behaftet: bewunderungswürdig groß, überlegen und sicher in der Leistuug an der umgebenden Welt, ist sie von kläglicher Armut und Unsicherheit bei den Problemen des Innenlebens und der Innenwelt. Ein solcher Widerspruch und Zwiespalt ist auf die Dauer nicht zu ertragen; so gewiß er aber überwunden werden wird, so gewiß wird auch die Religion, insonderheit die christliche wieder als eine Hauptsache hervortreten und sich eine der weltgeschichtlichen Lage angemessene Gestalt bereiten. Wir brauchen das Anwachsen der Macht des Menschen gegenüber der Welt nicht zu schildern, steht es doch deutlich uns allen vor Augen. Am sinnfälligsten ist der Gewinn gegenüber der Natur in Wissenschaft und Technik, aber auch die menschlichen Verhältnisse sind uns unvergleichlich durchsichtiger und unterwürfiger geworden. Wie verstehen wir das Bild der Vergangenheit wieder aufzurollen, aus dürftigen Elementen Gesamtbilder zu entwerfen, durch eindringende Kritik alle subjektive Zutat vom Bestande der Dinge zu entfernen! Auch im Zusammenleben der Menschen ist die Leistungsfähigkeit von Verwaltung und Organisation unermeßlich gestiegen, auch hier vermögen wir, was wir wollen, unvergleichlich sicherer und geschickter als irgendwelche andere Zeit in Wirklichkeit umzusetzen. In dem allen ist der Mensch mehr und mehr zum Herrn der Dinge geworden. Aber alles dies Vermögen hat eine bemessene Grenze, es beschränkt sich auf das, was der Mensch von sich ablöst und sich wie eine andere Welt gegenüberstellt, es erstreckt sich nicht auf das, was innerhalb seiner Seele vor-

geht, und führt nicht zum Aufbau einer Innenwelt. So bleibt das Leben in aller jener Leistung nach außen gerichtet, sogar sich selbst muß der Mensch erst gegenständlich geworden sein, er muß sich zu sich selbst wie zu etwas Fremdem verhalten, wenn er jene Macht üben und jene Überlegenheit zeigen soll. Indem so die Kraft und das Streben vorwiegend nach außen gezogen wurden, ist das Innenleben, diese Errungenschaft langer Jahrtausende, arg verkümmert und in volle Unsicherheit geraten. Dazu ist es uns durch jene Arbeit der Jahrtausende zu tief eingepflanzt und fest eingewurzelt, als daß wir es nun wie eine fremde Zutat abschütteln oder auch jene Verkümmerung leicht nehmen könnten, es hält uns fest, es erhebt seine Ansprüche, es verhindert eine volle Befriedigung bei jenem Wirken nach außen. Aber mit allem solchem Widerspruch gelangt es nicht zu einem klaren und kräftigen Inhalt bei sich selbst und wird nicht jener nach außen gerichteten Lebensflut irgend gewachsen; so bleiben wir auf dieser Seite ebenso arm, wie wir uns auf der andern reich fühlen dürfen. Diese Armut im Innern würden wir weit stärker und schmerzlicher empfinden, wenn wir nicht zur Deckung des Mangels immerfort die geschichtliche Überlieferung heranzögen, wenn wir nicht bald das Altertum, bald die Anfänge der Neuzeit zu Hilfe riefen, wenn uns nicht auch die überkommene Form der Religion immer von neuem irgendwelche Befestigung und Vertiefung gewährte. In Wahrheit hat sich durch die Arbeit und Erfahrung der Neuzeit, zumal des 19. Jahrhunderts, die Lage der Menschheit viel zu stark verändert, als daß jenes ältere in vollem Sinne unser eigenes Leben werden könnte. Mögen wir uns zunächst von vielem lebhaft angesprochen fühlen und auch mit fortgerissen werden, es kommt mit Sicherheit ein Punkt, wo die Wege auseinandergehen. So können wir bei solcher Befassung mit der Geschichte nicht bejahen, ohne zu verneinen, nicht annähern, ohne zugleich fernzuhalten, wir können nur unsere halbe Kraft und halbe Gesinnung an jenes Halbfremde setzen, wir werden zugleich in unsicherem Schwanken uns bald hierher, bald dorthin wenden und unter all den mannigfachen, einander oft widersprechenden Eindrücken schließlich einer Abstumpfung und Ermüdung verfallen. So bleibt nur die unmittelbare Gegenwart. Besitzt sie keine zusammenhängende Innenwelt, so bietet sie doch die freischwebende Subjektivität und die natürliche Individualität der einzelnen, so mag diese zum Standort eines neuen Lebens werden. Ohne Zweifel läßt sich von hier aus viel erregen und bewegen, richten und wenden, bejahen und verneinen, ergeben sich in bunter Fülle und raschem Fluß, Ausblicke über Ausblicke, Aufgaben über

Aufgaben. Aber bei allem seinem Reichtum bleibt dies Leben unter dem Bann der Zufälligkeit und der Oberfläche, es fehlt ihm eine rechte Substanz und eine beharrende Wahrheit; je ausschließlicher es auftritt und je weiter es die eigenen Wege verfolgt, desto mehr verfällt es ins Überspannte, Irrige und Wunderliche. So entsteht jene Gesamtlage, die wir alle kennen.

Jene Gründung des Lebens auf die Subjektivität und natürliche Individualität bewirkt zunächst ein inneres Auseinanderfallen der Menschheit, eine Zersplitterung des seelischen Lebens bis in die eigene Seele jedes einzelnen hinein. Das war eine Hauptleistung der überkommenen Religion, daß sie eine Gesamtaufgabe und ein Gesamtschicksal der Menschheit heraushob und gegenwärtig hielt. Diesem Leben der Gemeinschaft wurde das Individuum eingefügt, es empfing von dort eine Richtung und eine Beleuchtung, jeder einzelne erlebte unmittelbar das Gesamtschicksal und konnte sich darauf immer wieder aus der Zufälligkeit der individuellen Erlebnisse zurückziehen, dort bald Halt und Trost, bald Antrieb und Erhöhung, bald Norm und Maß finden. Zugleich wurden die Menschen untereinander eng zusammengehalten, die gemeinsame Aufgabe ließ sie einander aufs Genaueste verstehen, miteinander wirken und leiden, lieben und hassen. Das war ein Quell geistiger Kraft und ethischer Gesinnung, den keine Aufbietung bloßer Lehren, auch keine Anrufung subjektiver Empfindungen zu ersetzen vermag. So würde es einen unermeßlichen Verlust besagen, wenn diese innere Gemeinschaft und mit ihr ein Leben aus dem Ganzen verloren geht, wenn nunmehr jeder lediglich auf die Besonderheit seiner natürlichen Individualität und seiner zufälligen Lage gestellt, wenn die möglichste Distanzierung der Individuen ohne allen Vorbehalt und ohne alles Gegengewicht verkündigt wird. Unvermeidlich werden sich dann die Kräfte, die sonst miteinander wirken, wider einander kehren, sich durchkreuzen und hemmen, wird eine intellektuelle wie eine moralische Zersplitterung und Auflösung erfolgen, werden die Menschen einander immer weniger verstehen, werden sie immer weniger miteinander und füreinander leben, werden sie sich gegenseitig immer weniger sein. Können wir leugnen, daß die Menschheit sich immer mehr in Gegensätze und Parteien zerklüftet, und daß der großartigen Assoziation auf dem Gebiete der Arbeit eine wachsende Dissoziation im Innenleben entgegensteht?

Es ist ein wunderliches Leben, das aus solcher schrankenlosen Entwicklung der Subjektivität und natürlichen Individualität hervorgeht. Der Mensch wird sich hier möglichst mit sich selbst be-

schäftigen, sich selbst beobachten, seine eigenen Zustände spiegeln und widerspiegeln, er wird sich immer mehr in sich selbst hineingrübeln und vergrübeln, die eigene Seelenlage immer mehr von allem Stofflichen zu befreien suchen. So wird das Leben mehr und mehr auf die bloße Reflexion gestellt und ins Schattenhafte gewandt, so verliert es mehr und mehr allen Sinn für schlichte Einfalt und innere Notwendigkeit. Damit aber gerät es unvermeidlich in eine Bahn, wo sich die Grenzen zwischen Gesundem und Krankem verwischen, wo das Erkünstelte und Wunderliche das Vorurteil für sich hat. Und das um so mehr, als auch die Erhebung der natürlichen Individualität zur Lenkerin des Lebens dahin wirken muß, es möglichst unterscheidend, abweichend, auffallend zu gestalten. Paradoxie gibt sich hier als Größe und führt doch nicht einmal zu leidlicher Unabhängigkeit von den Menschen, indem man ihrer unablässig bedarf, um sich mit ihnen vergleichen und von ihnen abheben zu können; hat hier doch das Individuum keine Innenwelt hinter sich, an der es sich messen und aus der es sich erfüllen könnte. Was bleibt ihm bei solchem Mangel anders als sich nach außen zu kehren und im Verhältnis zu anderen in Überbietung und Überspannung eine eitle Größe zu suchen?

Aus dem Zusammentreffen dieser individuellen Lebensströmungen kann für das Ganze kein großes Leben hervorgehen. Ein Durcheinanderschießen widerstreitender Bewegungen, eine gegenseitige Hemmung und Schwächung, ein rasches Emporsteigen, ein jähes Sinken, keine beherrschenden Richtlinien, welche zwischen Wesen und Schein, zwischen Gut und Böse deutlich zu scheiden gestatten, keine energische Gegenwirkung gegen das Kleine und Niedrige in der Menschennatur, statt einer kräftigen Geistigkeit vielmehr ein Raffinieren der Sinnlichkeit bis zu greisenhafter Lüsternheit, eine Kultur, die bei allem Verlangen nach Wirklichkeit keine Substanz, bei aller Erregung der Subjektivität keine Seele hat, der in dem Wirbel flüchtiger Erscheinungen sich das große Entweder-Oder des menschlichen Lebens verdunkelt, — das ist das Resultat. Mehr noch als für seine eigene Zeit paßt für die unsrige das Wort Pestalozzis: »Es war immer Licht und Finsternis in der Welt, aber beide, das Licht und die Finsternis, standen in den meisten Tagen der Vorzeit, selbst in dunklen Zeiten, reiner und wahrhafter vor den Augen des Menschen; die Finsternis war in ihrem vollen Dunkel dem sehenden Mann leicht erkennbar; jetzt scheint die Finsternis Licht, und das Licht ist Finsternis geworden«. In eine wie kritische Lage durch das alles das Leben der Menschheit gerät, wird besonders deutlich, wenn wir mit

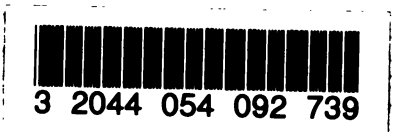
der großartigen Leistungsfähigkeit exaktwissenschaftlicher, technischer, praktischer Art, mit unserem Vermögen gegenüber der Welt um uns die auffallende Schwäche auf allen Gebieten vergleichen, wo der Mensch als Inneres in Frage kommt, und wo er ein Ganzes des Wesens aufzubieten hat. Wir haben eine ausgebreitete — naturwissenschaftliche und historische, gelehrte und reflektierende — Beschäftigung mit der Philosophie, aber wir haben keine eigene Philosophie, kein philosophisches Schaffen selbständiger Art; wir befassen uns unablässig mit der Geschichte und haben die Technik der Forschung bis zu bewunderungswürdiger Höhe geführt, aber wir entbehren durchaus eines klaren Verhältnisses zur Geschichte im ganzen und vermögen nicht die Vergangenheit in die Gegenwart überzuleiten; unsere Literatur setzt mit größtem Geschick alle einzelnen Seiten der Seele in Bewegung, aber sie faßt und fördert nicht den Menschen im ganzen; sie greift nicht durch bis zur Tiefe des Wesens; unsere bildende Kunst ringt ernst und eifrig nach Wahrheit, aber das Chaos der Zeit läßt sie nicht in sichere Bahnen gelangen; wir verhandeln mehr als irgendwelche andere Zeit über Fragen der Erziehung, aber wir besitzen kein gemeinsames und einfaches Erziehungsideal; wir bemühen uns unablässig um die Verbesserung der politischen und sozialen Zustände, aber wir geraten sofort ins Unsichere, wo es letzte Ziele und das Glück des ganzen Menschen gilt. Durchgängig fehlt ein selbständiges Geistesleben, das der Fülle der widerstreitenden Eindrücke und Anregungen überlegen wäre, und das die weltgeschichtliche Lage der Gegenwart auf einen zusammenfassenden einfachen Ausdruck brächte. Die Zeit ist auch innerlich voll großer Probleme, wir aber sind den Problemen nicht gewachsen, wir sinken immer wieder ins Kleinmenschliche zurück und gelangen damit nicht zu einem wahrhaftigen Inhalt des Lebens, nicht zur Festigkeit und nicht zur Größe.

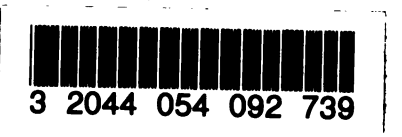
Das alles mag solange übersehen oder doch minder stark empfunden werden, als sich der Mensch ganz und gar in jenes bunte Getriebe hineinstellt und in Betrachtung wie Streben nur von Punkt zu Punkt weitereilt. Wer aber heraustritt und das Ganze überschlägt, der wird ein peinliches Mißverhältnis nicht zu leugnen vermögen. Ein unsägliches Mühen und Arbeiten, aber wenig reiner Ertrag; blendende Leistungen im einzelnen, aber wenig Gewinn für das Ganze; ein höchst verwickelter Apparat der Kultur, aber keine belebende Seele; ein hastiges Drängen von Augenblick zu Augenblick, aber keine Ewigkeitswerte, keine Ewigkeitshoffnung im Schaffen. Wofür alle Mühe und Arbeit, alle Umständlichkeit, alle Aufregung, wenn das Ganze keinen Sinn hat, sondern alles in nichts verrinnt?

Aber man braucht eine derartige Krise der Kultur nur scharf zu fassen, um aller Sorge um die Zukunft enthoben zu werden. Derartigen Verneinungen und Verflachungen ist ihre Grenze gesetzt, es kommt ein Punkt, wo der Mensch ihre zerstörende Kraft an sich selbst, an seinem eigenen Leben und Wesen empfindet. Geschieht aber erst das, so liegt auch die Gegenwirkung nicht fern, so wird der Mensch den Kampf um sein bedrohtes geistiges Dasein, um eine Seele seines Lebens aufnehmen, so wird er die innern Zusammenhänge wieder ergreifen, in denen sein Wesen gegründet ist, so wird ihm von dort neue Kraft zuströmen und zur Arbeit für eine neue Kultur stärken, die wieder eine selbständige Innenwelt besitzt und von ihr aus der Arbeit an der Umwelt erst den rechten Wert zu geben vermag. Wohl stehen wir heute bei dem Verlangen einer wesenhafteren Kultur, einer Kultur des ganzen Menschen, einer Innerlichkeit, die dem weltgeschichtlichen Stande des Geisteslebens entspricht, noch in den Wirren und Wehen der ersten Anfänge, aber das Verlangen danach wird augenscheinlich stärker und stärker, es bedarf nur einer energischen Konzentration des Strebens sowie einer engeren Verbindung der einzelnen Kräfte, und die Bewegung kann ganz wohl vordringen und über die kleinen Kreise hinaus ins Weite wirken. Die Möglichkeiten des Lebens sind noch keineswegs erschöpft, neue Ausblicke und neue Aufgaben können sich auftun, wenn wir nur den Mut des Schaffens und den rechten Angriffspunkt finden. Eine Bewegung zu einer wesenhafteren und seelenvolleren Kultur, zu einem Überlegenwerden eines Gesamtlebens über alle einzelnen Betätigungen kann aber nicht aufkommen, ohne daß das Problem der Religion wieder mächtig hervortritt. Unser Leben läßt sich nicht in die Tiefe verfolgen und ins Ganze fassen, ohne daß deutlich wird, wieviel es an schroffen Gegensätzen in sich trägt; es muß sich entweder zwischen diesen Gegensätzen zerreiben, oder es muß irgend über sie hinausgehoben werden. Letzteres kann nur unter durchgreifender Umwandlung des ersten Weltanblicks, unter Eröffnung einer neuen Wirklichkeit geschehen. Das aber ist es, was die Religion vertritt und dem Menschen zuführt. Daß der Mensch einmal aus einer dunklen Natur hervorgeht und ihr aufs engste verhaftet bleibt, und daß zugleich bei ihm das Dunkel sich aufzuhellen beginnt, daß er einen verschwindenden Sonderpunkt bildet und doch an der ganzen Unendlichkeit teilhaben will, daß er inmitten des Flusses der Zeit steht und zugleich nach ewiger Wahrheit verlangt, daß er ein Stück der Natur bildet und zugleich im Geistesleben ihr gegenüber eine neue Welt aufbaut, daß er vom Mechanismus der

Kausalität umfangen ist und zugleich auf Freiheit und Selbständigkeit nicht verzichten darf, das alles sind Widersprüche, die das unmittelbare Dasein in keiner Weise zu lösen vermag, die darüber hinaus nach einer weiteren Tiefe der Wirklichkeit drängen und damit auf die Bahn der Religion führen. Durch alle einzelnen Probleme hindurch und über sie hinaus wirkt sie dahin, das Geistesleben zu einer vollen Selbständigkeit zu erheben, es zugleich dem Menschen überlegen zu machen und dann wieder zu ihm zurückkehren zu lassen. Damit verwandelt sich sein innerstes Wesen, damit erst wird er einer wahren Größe fähig. So trägt das Verlangen nach einer neuen Kultur in sich unmittelbar das Verlangen nach einer Verjüngung der Religion. Religion und Kultur sind hier gegenseitig aufeinander angewiesen. Ohne die Religion wird die Innerlichkeit keine selbständige Welt und vermag daher gegen die Außenwelt nicht aufzukommen; ohne einen Zusammenhang mit dem Ganzen des Lebens und damit auch der Kultur verliert die Religion einen charakteristischen Geistesgehalt und droht zu einer bloßsubjektiven Stimmung zu sinken. So ist das Fehlen oder die Verkümmerung des einen immer auch ein Schaden für das andere. Dabei ist aber eine schärfere Auseinandersetzung, eine selbständigere Entfaltung des Geistigen und Göttlichen notwendig, damit die Wahrheit der Religion zu voller und reiner Wirkung gelange, damit die Religion nicht bloß den einzelnen stütze, sondern das Ganze der Menschheit fördere, damit sie nicht bloß Trost in Mühe und Not, sondern auch Erhöhung für Arbeit und Schaffen gewähre. Und in diesen Bestrebungen wird sich, vielleicht durch schwere Katastrophen hindurch, erweisen, daß das Christentum nicht nur eine große Vergangenheit, sondern auch eine große Zukunft hat.

Druck von Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann) in Langensalza.


3 2044 054 092 739


3 2044 054 092 739

3 2044 054 092 739